آصف بيات

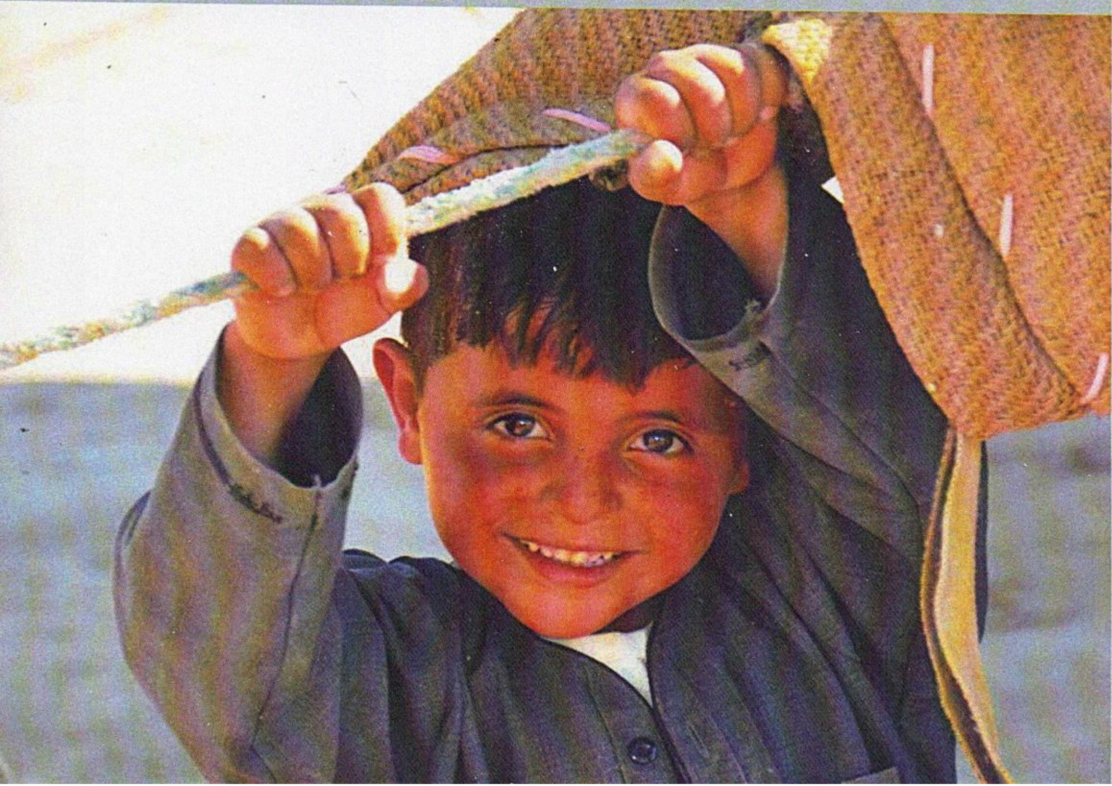
الحياة سياسة

كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط

ترجمة: أحمد زايد

المركز القومي للترجمة

2420



الحياة سياسة

كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين
المشرف على السلسلة: فيصل يونس

- العدد: 2420
- الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط
- آصف بيات
- أحمد زايد
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:
LIFE AS POLITICS: How Ordinary People Change the Middle East
By: Asef Bayat

Originally published in English by Stanford University Press

Chapter 2:	Adapted from Asef Bayat, "Transforming the Arab World: The Arab Human Development Report and the Politics of Change," Development and Change 36, no. 6, 2005, 1225-37
Chapter 4:	Adapted from Asef Bayat, "Activism and Social development in the Middle East" International Journal of Middle East Studies, 34, Issue 01, Feb 2002, pp. 1-28 Copyright © 2002 Cambridge University Press, Translated and reprinted with permission.
Chapter 5:	Adapted from "A Women's Non Movement: What it Means to be a Woman Activist in an Islamic State,"Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East,. 27, no 1, 2007, pp. 160-72

Chapter 7:	Adapted from Asef Bayat, "Islamic and the Politics of Fun," Public Culture, 19, no 3, (October 2007), pp. 433-59
Chapter 9:	Adapted from Asef Bayat, "Radical Religion and the Habitus of the dispossessed: Does Islamic Militancy Have an Urban Ecology?" International Journal of Urban and Regional Research 31, no. 3 (September 2007), pp. 579-90
Chapter 10:	Adapted from a contribution that originally appeared in Shail Mayaram, ed. The Other Global City (London: Routledge, 2009)
Chapter 12:	Adapted from Asef Bayat, "Is There a Future for Islamic Revolutions? Religion, Revolt, and Middle Eastern Modernity," in Revolution in the Making of the Modern World, ed. John Foran, David Lane, and Andreja Zivkovic (London; Routledge, 2008), pp. 96-111
Fig.1.2, 1.3, 1.4, 1.5 and Tehran Map 1980's:	Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movement in Iran, New York © 1997 Columbia University Press. Used by permission from the publisher.

هذا العمل يصدر بالتعاون مع مؤسسة فورد

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الحياة سياسة

كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط

تـــأليف: آصـــف بيات

ترجمـــــة: أحمـــد زايـــد

2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بيات ، آصف
الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط / تأليف: آصف بيات؛ ترجمة وتقديم: أحمد زايد
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤
٦٠٤ ص، ٢٤ سم
١ - التغير الاجتماعي - مقالات ومحاضرات
٢- الشرق الأوسط - مقالات ومحاضرات
(أ) زايد، أحمد (مترجم ومقدم)
(ب) العنوان ٣٠١,٢٤٠٤

رقم الإيداع: ٢٠١٣/١٠٤٠٢
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 718 - 377 - 2
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الباب الثانى: سياسة الشارع والشارع السياسى

الباب الثالث: الثورات

كلمة المترجم

يعد هذا الكتاب من أهم الكتب التى رصدت واقع مجتمعات الشرق الأوسط المعاصر، إن لم يكن أهمها جميعًا. فالكتاب يعتمد على رصد دقيق وبيانات موثوق بها، وتحليلات حصيفة ومنطقية، وأهم من ذلك كله أنه ينطلق من مقدمات نظرية واضحة وأصيلة. فالكتاب يؤسس لفرضية نظرية جديدة فى دراسة الحياة اليومية للمجتمعات، وتفاعلات هذه الحياة مع عالم السياسة بما فيه من تعقيدات نظامية وأدوات قمعية، ومع عالم المجتمع والثقافة بما فيه من تناقضات وتحولات.

ويركز الكتاب على موضوع واحد فحسب من الحياة اليومية للأفراد العاديين، ألا وهو صور النضال من أجل العيش، ومن أجل التكيف مع معطيات البيئة الحضرية المعقدة، ومع صور الاستبداد السياسى والهيمنة الاجتماعية والثقافية. ولقد استخدم الكاتب مفهوم اللاحركة **non-movement** لكى يجمع خيوط صور النضال وتنوعاته كلها، ولكى يقدمها فى صياغة علمية رصينة.

ويشير مفهوم اللاحركة إلى كل صور النضال اليومى التى تتم بشكل فردى، ولكنها تتحول إلى سلوك جمعى، ويجمع بينها جميعا أنها تتجه إلى استهلاك كل ما هو عام، والحضور الفيزيقى الذى يخلق صراعا بين الأفراد

وبين الدولة. وتأخذ هذه الصور من النضال أشكالا عديدة تبدأ من صور احتلال الشوارع الجانبية والأرصفة والميادين من قبل الباعة الجائلين، وانتهاءً بصور نزال المرأة من أجل الحصول على حقوقها كاملة، مرورًا بسلوكيات الشباب التى تتحدى الأطر الثقافية القائمة.

ويؤدى بنا التحليل الخصب الذى يقدمه الكتاب لنضالات الناس فى حياتهم اليومية - الشباب والمرأة والباعة والطلاب وحتى المتظاهرين فى الميادين العامة- إلى رسم صورة للمجتمع لا يقتصر فيها الحديث على التفاعلات العادية للناس، وإنما يتطرق إلى قضايا عامة مثل دور الدولة، والتكوينات الطبقية، والتحولات التى تطرأ على الممارسات الحياتية والبنية الاجتماعية بشكل عام. إنها صورة تجعلنا ندرك الرسالة الأساسية فى هذا العمل المهم؛ وهى أن المهمشين والضعفاء يصنعون سياستهم الخاصة، وأنهم فاعلون ناشطون فى الحياة، وأن ما يبدو على أنه عادى فى الحياة اليومية يحمل فى طياته راقات من النضال من أجل العيش اليومى.

ولقد عملت فى ترجمة الكتاب لمدة عام أو يزيد، مكثت عليه صفحة صفحة وجملة جملة، فى محاولة لأن تخرج الترجمة فى أبهى صورة. ولقد شجعنى على ذلك عوامل كثيرة منها تذوق أفكار الكاتب والتعاطف معها، وعلاقة الصداقة مع مؤلف الكتاب، وتشجيع زملائى وأحبائى. ولقد كان لعلاقتى مع المؤلف فائدة أخرى، حيث طلبنا منه أن يكتب مقدمة للترجمة العربية، فآثر أن يضيف إلى الطبعة التى ترجمناها فصلا عن الثورات العربية التى كان قد استشرف مقدماتها فى الكتاب ذاته، وأرسل لنا الفهرس

المعدل للطبعة الجديدة بحيث تتضد النسخة العربية فى ضـوئه، وقـد كـان النقاش مع المؤلف مفيدًا فى إخراج الترجمة على هذا النحـو الـذى أود أن يحظى برضا القراء والزملاء الأعزاء.

أحمد زايد

القاهرة فى ٢٠١٣/١/٢٤

إهداء المؤلف

إلى: إريك هوبسباوم

المؤرخ الذى لا يشق له غبار

تصدير

تتعلق المقالات التى جمعت فى هذا الكتاب بالفعل والتغير فى مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية، تلك المجتمعات التى يحتل فيها الدين موقع الصدارة. وبشكل أكثر تحديدًا فإنها تركز على تشكل عملية التحول السياسى الاجتماعى الذى يظهر بناءً على قوى اجتماعية داخلية، أى من خلال الأفراد والجماعات. إننى أركز هنا على الطرائق المتنوعة التى يحاول بها الناس العاديون، أولئك الذين يعيشون على الهامش؛ فقراء الحضر، والمرأة المسلمة، والشباب المتعولم وجماعات أخرى من جماهير الحضر، يحاولون بها أن يؤثروا على مسارات التغير فى مجتمعاتهم، وذلك عبر رفضهم الخروج من الحلبة السياسية والاجتماعية التى تسيطر عليها الدول التسلطيه والسلطة الأخلاقية والاقتصاديات الليبرالية الجديدة، باحثين عن فضاءات جديدة يستطيعون من خلالها أن يجعلوا صوت رفضهم يُسمع، ويؤكدوا من خلالها حضورهم فى عمليات السعى نحو تحسين أحوالهم المعيشية. أما الطرائق التى يغير بها هؤلاء الأفراد العاديون مجتمعاتهم فإنها لا تدخل فى نطاق الاحتجاجات الجماهيرية أو الثورات، هذا على الرغم من أن هذه الاحتجاجات وتلك الثورات تمثل جانبًا من جوانب الحراك الشعبى؛ على العكس من ذلك فإن الناس هنا يلجؤون إلى ما أُطلق عليه اللاحركات

Nonmovments – وهو مفهوم يشير إلى المساعى الجمعية لملايين الفاعلين الذين لا تربط بينهم روابط جمعية، والتى تظهر فى الميادين العامة والشوارع الخلفية والمحاكم والمجتمعات المحلية. وفى ضوء ذلك فإن هذا الكتاب هو كتاب حول ما أُسميه "فن الحضور" Art of Presence، أو قصة الفعل الاجتماعي تحت وطأة الكوابح الاجتماعية. وتشكل المقالات التى تكون هذا الكتاب جوهر تأملاتى خلال العقد الماضى حول الحركات واللاحركات الاجتماعية التى نظرنا إليها من خلال الخصوصية التاريخية للشرق الأوسط الإسلامى. وهى مقالات تحاول فى الوقت نفسه أن تتشابك بنائيا ونقديًا مع النظرية الاجتماعية السائدة. وإذ أفعل ذلك فإننى لا أحاول فقط أن أقدم معرفة إمبيريقية دقيقة حول التغير الاجتماعى فى هذه المنطقة المعقدة، بل أحاول فى الوقت نفسه أن أشتبك وأساهم فى النظرية الاجتماعية على نحو عام. وأتمنى أن يقدم هذا الكتاب إسهامًا من منظور شرق أوسطى – وإن كان إسهامًا متواضعًا – فى المناقشات العلمية حول الحركات الاجتماعية والتغير الاجتماعى.

اعتراف بالفضل

استغرق هذا المجلد عقدًا من البحث والتأمل، لذا فإنه قد أنجز عبر الدعم والمساعدة، سواء من الناحية الفكرية أو العملية، الذى قدمه أفراد كثيرون - باحثون وطلاب وزملاء - فى الشرق الأوسط والولايات المتحدة الأمريكية وأوربا. ومن المقدر أنه من الصعب أن أشير إليهم جميعًا لكى أعبر عن امتنانى العميق. ولكنى أود أن أسجل عرفانى العميق لجميعهم على حد سواء. إن أغلب البحوث التى تضمنها هذا المجلد قد أنجزت أثناء عملى مديرًا أكاديميا للمعهد الدولى لدراسات الإسلام فى العالم الحديث (ISIM) ومقره هولندا، وهو مشروع بحثى متميز يجمع بين الدرس العلمى الدقيق والتفاعل الاجتماعى البنّاء. وأنا أدين بالفضل لكل زملائى فى هذا المعهد، خاصةً الهيئة البحثية، وكل الزملاء من أنحاء العالم الذى أثروا المعهد بحماسهم وخبراتهم القيمة والمتعددة، ولقد تطورت بعض الأفكار التى يحتويها هذا الكتاب من خلال إسهامات قصيرة فى مجلة المعهد (ISIM Review) وتطور بعضها الآخر من خلال إعدادى لمحاضرات عدة ألقيتها فى أماكن متفرقة من العالم عبر هذه السنوات. وأنا أدين بالفضل للأفراد والمؤسسات الذين رحبوا بالتعاون. وكما هو العهد بى دائمًا فإن دينى الأكبر يكون لأسرتى، لندا، وشيفا، وتارا فبغير حبهم ودعمهم لم يكن لكل هذه الجهود أن تظهر على النحو الذى ظهرت به.

الفصل الأول

مقدمة

فـــن الحضـــور

ليس هناك قصور فى وجهات النظر، العالمية والمحلية، التى تقول بأن منطقة الشرق الأوسط قد سقطت فى حالة من عدم الاستقرار. فنحن نقرأ أن دخل الفرد فى العالم العربى من أقل الدخول فى العالم، على الرغم من إنتاج النفط المذهل. ومع انخفاض الإنتاجية، وضعف البحث العلمى، ونقص معدلات الالتحاق بالتعليم، وارتفاع نسبة الأمية، وتردى الأحوال الصحية مقارنة بالدول الأخرى، فإن الدول العربية تبدو وكأنها "أكثر ثراءً وأقل تنمية"(١). كما أن الدول المحرومة من التنمية الاجتماعية فى المنطقة تعانى أيضًا من الحوكمة السياسية الفقيرة. وتستمر النظم السياسية المتسلطة من إيران وسوريا ومصر والأردن والمغرب إلى شياخات دول الخليج (التى تحتفظ بعلاقات مودة مع الغرب) تستمر هذه الدول فى إحباط مطالب الديمقراطية وحكم القانون ومنع الحركات المعارضة (الدينية أساسًا) التى تتبنى هى الأخرى معايير حصرية ولا ديمقراطية وعنيفة. وليس بمستغرب أن تتسبب الظروف المعاصرة فى المنطقة فى قدر من الخوف فى الغرب حول حالة عدم الاستقرار فى العالم التى من الممكن أن يسببها هذا الوضع الآسن من الناحية السياسية والاجتماعية.

ومع ذلك فإن المنطقة تشهد الآن صيحة تغيير لم تشهدها من قبل قط. فثمة فكرة تقول "بأن العالم كله تغير ما عدا الشرق الأوسط"، وهـــى فكـــرة حظيت باهتمام متجدد الآن، حيث تحاول المؤسسات الدوليـــة والإقليميـــة أن تعبر عن توقعات مختلفة حول كيفية حدوث التغير فى المنطقة. وهناك بعض الدوائر التى تأمل فى حدوث تغير ثورى عبر هَبات جماهيرية لتحويل الأبنية غير المتعادلة للقوة والدخول إلى آفاق للديمقراطية والتنمية. فإذا كانت الثورة الإيرانية قد نجحت فى أقل من عامين أن تطيح بملكية مـــستقرة، فلمـــاذا لا تتشكل حركات مشابهة فى المنطقة هذه الأيام؟ وذلك موقف يصعب قبولـــه. حقيقة أن الثورات لا يمكن التخطيط لها[٢]. فعلى الرغم مـــن أن الثـــوريين ينخرطون بالفعل فى مؤامرات وتجهيزات، فإن الثورات لا تنتج بالـــضرورة عن مخططات جاهزة، إذ إن لها منطقها المحرك، وهى تخضع لخليط معقـــد من العوامل البنائية والعالمية والسيكولوجية وحتى عوامل الـــصدفة. فـــنحن غالبًا ما نحلل الثورات بطريقة استرجاعية، ولا ننخرط فى تحليـــل ثـــورات متوقعة أو مرغوبة لأن الثورات لا يمكن التنبؤ بها[٣]. ومن ناحية أخرى فإن معظم الناس لا يرغبون فى الانخراط فى الحركات الثورية العنيفة. فهم غالبًا ما يعبرون عن شكوكهم من الانخراط فى الثورات التـــى لا يمكـــن التنبـــؤ بنتائجها، فهم يفضلون أن يكونوا "أحرارًا"، يودون لو قام الآخرون بـــالثورة نيابة عنهم. وفضلاً عن ذلك، فهل الثورات أمر مرغـــوب فيـــه؟ إن الـــذين خبروا الثورات غالبًا ما يربطون بين الثورات العنيفة بتوقف الحياة فجـــاءة، والتدمير، وعدم اليقين. وأولاً وقبل كل شيء فإنه لا يوجد مـــا يـــضمن أن تتمخض الثورة عن نظام اجتماعى عادل. وأخيرًا فحتـــى لـــو افترضـــنا أن

الثورات أمر مرغوب فيه وأنها يمكن أن تقوم على التخطيط، فما الذى يجب أن يفعله الناس الذين يعيشون تحت الحكم التسلطى؟

ومع أخذ كل هذه المحاذير فى اعتبارنا، فإن ثمة وجهة نظـــر بديلـــة تقول بأنه بدلاً من انتظار ثورة غير يقينية، فإن التغير يمكن أن يحدث عبر إلزام الدول بإجراء إصلاحات سياسية واجتماعية لهـــا صـــفة الاســـتدامة. وتتطلب هذه الاستراتيجية لتغيير الأوضاع دون عنف، تتطلب قوى اجتماعية ذات بأس – أعنى حركات اجتماعية (للعمال، والفقراء، والمرأة، والـــشباب، والطلاب، والحركات الديمقراطية الأوسع) أو أحزاب سياسية حقيقية – يمكن أن تتحدى السلطات السياسية وإيجاد قاعدة عريضة لمطالبها. وينخرط عـــدد كبير من النشطاء والمنظمات غير الحكومية فى الشرق الأوسط فى حركات مستمرة لتغيير الظروف المعاصرة. ولكن على الرغم من أن ذلك يمكـــن أن يؤدى إلى بلورة إستراتيجية داخلية أصيلة لأحداث التغير، فـــإن الحركـــات المؤثرة تحتاج إلى فرص سياسية لكى تنمو وتعمل. فكيف تستمر الحركـــات الاجتماعية والسياسية فى الوجود فى الوقت الذى تكشف فيه النظم التـــسلطية عن قدر كبير من اللاتسامح تجاه النشاط السياسى المنظم، وحيث يكون قهر المجتمع المدنى أحد السمات الأساسية لمعظم الدول فى الشرق الأوسط؟

ولهذا، فلا يجب أن نندهش إذا رأينا أن قطاعات كبيرة مـــن الـــسكان لديهم القناعة – تحت وطأة الإحباط من جراء الانغلاق السياسى – بأنه على الرغم من أن الناس فى مجتمعات الشرق الأوسط تعانى من الوضع الراهن، فإنهم يعيشون مقهورين ومفككين وسلبيين. وإذا ما ظهر شكل مـــن النـــشاط

السياسى فإنه لا يتخذ إلا مظهر الاحتجاجات الموسمية، المليئة بالغضب، التى يقود معظمها إسلاميون يرفعون لافتة النضال ضد الغرب وإسرائيل أكثر مما يرفعونها ضد الدول القمعية من أجل الالتزام بالديمقراطية. ويذهب هذا الرأى إلى أبعد من ذلك بالقول بأنه مادام لا يوجد فاعل قوى يتحدى الوضع القائم، فإن التغير يجب أن يأتى من الخارج من خلال الضغط السياسى والاقتصادى والعسكرى. وحتى تقرير التنمية الإنسانية العربية، وهو كما يقال أكثر وسائط التعبير عن التغير فى مجتمعات الشرق الأوسط العربية، فإنه يبحث عن "حل واقعى" عبر "مشروع يسانده الغرب للإصلاح التدريجى المعتدل يهدف إلى إحداث عملية تحرير[٤]". وأكثر من ذلك فإن الاعتقاد بأن الشرق الأوسط يظل "غير قابل للتغير" كان له صدى أكبر خارج المنطقة، خاصة فى الغرب ودوائر صناعة السياسات، ووسائل الاتصال الجماهيرى المؤثرة، ودوائر التفكير. والحق أن هناك نظرة تقوم على مبدأ "الاستثناء "هى التى تطغى على كل بناء "صناعة التطوير الديمقراطى" فى الغرب وهى تدفع إلى التحريض على إحداث التغير من خلال قوى خارجية، وهو تحريض لا يستبعد استخدام القوة المسلحة[٥].

إن فكرة وجود شرق أوسط له ظروف استثنائية ليست فكرة جديدة. فالمحقق أن التغير فى مجتمعات الشرق الأوسط قد تمت مقاربته لفترات طويلة عبر النظرة الاستشراقية الغربية، والتى يرجع تاريخها إلى القرن الثامن عشر، إن لم يكن أسبق من ذلك[٦]. ولقد مال التيار الرئيسى فى النزعة الاستشراقية إلى وصف الجزء المسلم من الشرق الأوسط على أنه

يميل إلى الحكم الأحادى، وهو فى جوهره ساكن أو آسن، ومن ثم فإنه يشكل "كيانا خاصًا". وبالتركيز على فكرة ضيقة (استاتيكية) للثقافة – وهى فكـــرة تعمم على الإسلام – يتم تصوير مجتمعات الشرق الأوسط فى ضوء فكـــرة الصيرورة التاريخية(الديمومة) وليس فى ضوء فكرة التغير. ومـــن وجهـــة النظر هذه فإن التغير، على الرغم من أنه غير شائع، فإنه مـــن الممكـــن أن يظهر، عبر النخب الفردية ورجال الجيش أو الحروب والقـــوى الخارجيـــة. ويمثل مذهب إدارة جورج بوش حول "تغيير النظم السياسية"، كما يتمثل على سبيل المثال بغزو العراق والميل إلى شن حرب ضد إيـــران، يمثـــل هـــذا المذهب كيف يمكن أن يتحقق التغير فى المنطقة. وبالتالى فـــإن المـــصادر الداخلية للتحول السياسى، مثل جماعات المصالح والحركـــات الاجتماعيـــة والاقتصاديات السياسية قد أهملت جميعًا إلى حد كبير.

ولكن الشرق الأوسط كان فى الحقيقة مسرحًا لسلسلة من الانتفاضـــات والثورات، والحركات الاجتماعية (مثل الحركة الإسلامية) التى سرت فـــى الأمة بأسرها كما شهد خطوات واسعة نحو التغير. ولقد ظهرت فى المنطقة بجانب هذه التغييرات بعض الصور المتميزة وغير التقليديـــة مـــن الفعـــل والنشاط السياسى، وهى أنشطة لم تحظ بانتباه كبير، وذلك بـــسبب أنهـــا لا تتلاءم مع المقولات النظرية والخيالات التصورية السائدة. وسوف أحاول فى هذا الكتاب أن أُلقى الضوء على هذه الصور والتى أطلق عليها "اللاحركات اجتماعية"، وآمل فى الوقت نفسه أن أثير عددًا من الأسئلة النظرية والمنهجية فيما يتصل بالنظر إلى الأفكار المتعلقة بالفعل وتغير الحـــال فـــي الـــشرق

الأوسط. لقد وقع كثير من المراقبين أسرى للنظرة التى تقوم علـــى فكـــرة الاستثناء، ومن ثم فهم يميلون إلى استبعاد دراســـة الـــشرق الأوســـط مـــن منظورات علم الاجتماع الأكثر انتشارا، وعلى سبيل المثال، فإن كثيرا مـــن النظريات حول النزعة الإسلامية عالجتها فى ضوء فكرة الإحيـــاء الـــدينى أو بوصفهما تعبيرًا عن الانتماءات (الولاءات) الفطرية، أو الأفعال الجمعيـــة غير العقلانية، أو أنها ظاهرة ذات خصوصية معينة، أى ظـــاهرة لا يمكـــن تحليلها بواسطة النظريات الاجتماعية السائدة فى علم الاجتماع. فالحقيقة أن النزعة الإسلامية قد تم استثناؤها إلى حد كبير من نمط البحث الذى طـــوره منظرو الحركة الاجتماعية فى الغرب حتى وقت قريب، عندما حاول عـــدد قليل من الباحثين دراسة الحركة السياسية الإسلامية فى إطار" نظرية الحركة الاجتماعية"(٧). ولقد كان ذلك تطورًا مرحبًا به. ومع ذلك فإن هؤلاء الباحثين يميلون إلى الاستعارة من نظرية الحركة الاجتماعية أكثر مما يساهمون بـــه فى هذه النظرية بالنقد والإضافة. ولذلك فسوف يظل السؤال قائمًا حول ما إذا كانت نظرية الحركة الاجتماعية السائدة الآن قادرة على أن تفسر التعقيـــدات المرتبطة بالحركات الاجتماعية الدينية فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة، خاصة عندما ترتبط التوجهات فى هذه النظرية بجذور تاريخية محددة ترتبط بالمجتمعات الغربية المفتوحة سياسيًا والمتباينة اجتماعيًـــا، حيـــث تتطـــور الحركات الاجتماعية فى الغالب إلى كيانات متجانـــسة ومنظمـــة – وهـــى احتمالات قد لا توجد فى العالم غير الغربى، فقد كان تشارلز تيلـــى **C.Tilly** محقًا عندما نبهنا إلى أن نأخذ فى اعتبارنا الخصوصية التاريخية للحركـــات الاجتماعية – مثل صور الفعل السياسى التى ظهرت فى شرق أوربا وفـــى

أمريكا الشمالية بعد عام ١٧٥٠. ففى هذه الخبرة التاريخية اتسمت ما سميت بالحركة الاجتماعية بثلاثة عناصر: مطلب محدد ومنظم يتجه نحو السلطات القائمة؛ مجموعة من الأفعال السياسية تشتمل على تكوين الروابط واللقاءات العامة والتصريحات الإعلامية والمسيرات فى الشوارع؛ وأخيرا "التمثيلات العامة المتعلقة بجدارة القضية مثل وحدة الحركة وأعداد المنضمين لها ومستوى الالتزام بها"[٨]. وإذا ما أخذت هذه العناصر منفصلة فإنها لا تشكل حركات اجتماعية ولكن تصبح أفعالاً سياسية ذات طابع آخر، وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا أن نظريات الحركات الاجتماعية السائدة الآن تستمد مادتها من الخبرة الغربية، فإن لنا أن نتساءل عم إذا كان يمكن أن تساعدنا على فهم عملية بناء التضامن أو التجمعات العامة التى تتشكل عبر ممارسات متفرقة، وأن تظهر بالتوازى، ويقوم بها فاعلون لا تربط بينهم علاقة جمعية فى المجتمعات غير الغربية التى تتسم بالانغلاق السياسى ومحدودية التكنولوجيا؟[٩]

وفى مقابل هذا الميل نحو النظرية الاستثنائية يظهر لدينا باحثون محليون فى الشرق الأوسط يميلون نحو تطبيق نماذج ومفاهيم تقليدية على الواقع الاجتماعى لمجتمعاتهم دون أن يعترفوا بأن هذه النماذج لها سياقات تاريخية مختلفة، ومن ثم فإنها لا تقدم لنا سوى مساعدة قليلة لشرح النسيج والديناميات المعقدة للتغير والمقاومة فى هذا الجزء من العالم، وعلى سبيل المثال فلنأخذ الأحياء المكتظة بالسكان فى ضوء المداخل النظرية التقليدية لعلم الاجتماع الحضرى، فإن هذه المجتمعات غير الرسمية فى منطقة الشرق

الأوسط (والتى يطلق عليها العشوائيات) تؤخذ على أنها تربة خصبة للعنف والجريمة والاغتصاب والتطرف وبالتالى تربة خصبة لنمو الإسلام الراديكالى. ولا يوجد سوى القليل فى هذه السرديات التى تنظر إلى هذه المجتمعات على أنها بؤرة مهمة للنضال من أجل المواطنة (الحضرية) وللتحول فى النطاق الحضرى. ولم يول إلا اهتماما ضئيلاً لمعرفة كيف يعمل المحرمون فى الحضر، عبر نضالاتهم اليومية الهادئة، والتى لا ترتبط بمطالب، ليشكلوا حياة جديدة ومجتمعات محلية جديدة لأنفسهم كما يؤسسوا صورًا جديدة للواقع الحضرى على الأرض فى مدن الشرق الأوسط. أن الطريقة البحثية السائدة تهمل الحقيقة التى مؤداها أن هؤلاء السكان الحضريين المهمشين يعيدون تعريف المعنى المتعلق بالإدارة الحضرية وهم يساهمون بشكل تلقائى فى تحديد مصيرها؛ وهم يفعلون ذلك ليس من خلال القنوات الرسمية المؤسسية التى يستبعدون منها، ولكن عبر أفعال مباشرة فى المناطق نفسها التى يستبعدون فيها. ولنقدم مثالا مختلفاً. فقد نظر المحللون الإيرانيون فى أوائل عام ٢٠٠٠ نظرة غير نقدية للحركة السياسية للمرأة المسلمة من خلال نظرية الحركة الاجتماعية – التى تطورت بالأساس فى الولايات المتحدة – وانتهوا إلى القول بأنه لا يوجد شيء اسمه حركة المرأة فى إيران – وذلك بسبب أن بعض ملامح أنشطة المرأة الإيرانية لا تتشابه مع النموذج الأساسى الذى انطلقوا منه. ربما تكون هذه الروح هى التى دفعت أوليفر روى O. Roy إلى أن يحذر ضد هذا النوع من المقارنة الذى يأخذ "عنصرًا واحدًا من عناصر المقارنة معيارًا" بينما لا يتعرف على "التشكل الأصلى للواقع"[١٠]. ومن هنا فإن مدخلاً مثمرًا فى هذا الصدد يتطلب

تجديدًا تحليلاً لا يرفض فقط كلا من النزعة الاستثنائية والمفهومات العلمية الاجتماعية التقليدية فى دراسة الشرق الأوسط، ولكنه يفكر أيضًا ويقدم منظورات طازجة للملاحظة، وقاموسًا جديدًا فى الحديث وأدوات تحليلية جديدة نفهم بها الواقع الإقليمى المعين. وفى هذا الإطار أحاول هنا أن أبحث الممارسات السياسية واللاحركات الاجتماعية باعتبارها وسائل لإنتاج تغير ذى معنى في منطقة الشرق الأوسط.

الممارسة السياسية الجدالية(*) والتغير الاجتماعي

لقد حدثت تحولات سياسية واجتماعية ملحوظة فى المنطقة وكانت جميعها ناتجة عن مساعٍ جدالية منظمة اتخذت أشكالاً متعددة بدءًا من أفعال الاحتجاج الحادة إلى الحركات الاجتماعية المستمرة إلى صور الحراك الثورى الكبير؛ فالثورة الدستورية التى حدثت فى عامى ١٩٠٥، و١٩٠٦، والتى وضعت حدًا للنزعة الاستبدادية التى كان يتزعمها كاجار **Qajar** وبداية الحقبة الدستورية فى إيران. والثورة المصرية فى عام ١٩٥٢، والتى قادها الضباط الأحرار، والثورة العراقية فى عام ١٩٥٨ واللتان أديتا إلى الإطاحة بملكيتين ذواتا تاريخ طويل جنبًا إلى جنب مع الحكم الاستعمارى البريطانى، وقد نادت كلتا الثورتين بالنظام الجمهورى وبناء الاقتصاد الاشتراكى. والجزائريون الذين استطاعوا عبر انتفاضة سياسية واجتماعية كبرى أن يطيحوا بالحكم الفرنسى فى عام ١٩٦٢ وأقاموا نظامًا جمهوريًا.

(*) آثرت ترجمة كلمة **Contantious** بالجدالية، لكى أميز بينها وبين كلمة الاحتجاج **Protest**، الذى يعد جزءًا من الممارسة الجدالية العامة. (المترجم)

والثورة الإسلامية فى عام ١٩٧٩ والتى وضعت ملايين من الإيرانيين فى إطار حركة أطاحت بالملكية والدخول فى مرحلة جديدة ليس فقط فى إيران ولكن فى أمم كثيرة فى العالم الإسلامى. وقبل ذلك بحوالى خمس وعشرين سنة حين قاد رئيس الوزراء محمود مصدق حركة قومية وعلمانية لإقامة الدستور، حتى تم الإطاحة به من خلال انقلاب هندسته وكالة المخابرات الأمريكية والمخابرات السرية البريطانية عام ١٩٥٣ التى أعادت تثبيت ديكتاتورية الشاه الإيرانى. وفى السودان حيث شهد عام ١٩٨٥ انتفاضة قام بها تحالف من الطلاب والعمال والنقابات المهنية (وهو ما سمى بالتحالف القومى من أجل الخلاص الوطنى) وقد أجبرت هذه الانتفاضة الرئيس جعفر نُميرى ونظامه التسلطى الشعبوى (الذى نتج فى الأصل عن انقلاب عسكرى) أجبرته على تسليم الحكم لحكومة انتقالية وطنية مهدت الطريق نحو حكم ديمقراطى وانتخابات حرة. ولقد كانت الانتفاضة الفلسطينية الأولى (١٩٨٧-١٩٩٣) واحدة من أهم الحركات الشعبية فى الشرق الأوسط فى القرن الماضى. ولقد بدأت هذه الانتفاضة على أثر حادثة مأساوية تسبب فيها سائق شاحنة إسرائيلى وشارك فيها كل السكان الفلسطينيين تقريبًا، ممن عاشوا تحت وطأة الاحتلال، ولقد لجأ هؤلاء إلى أساليب غير عنيفة فى مقاومة الاحتلال مثل العصيان المدنى والإضرابات والاعتصام ورفض دفع الضرائب ومقاطعة السلع. ولقد قاد هذه الانتفاضة قادة من الداخل (فى مقابل القادة الخارجين) واعتمدت الحركة على اللجان الشعبية (التى تشكلت من نساء وأطباء تطوعوا للعمل) للمحافظة على نفسها، وقدمت نموذجا على مؤسسة جنينية لمستقبل الدولة الفلسطينية المستقلة[١١].

وقد شاهدنا أخيرًا ما سمى بثورة الأرز، وهى حركة شعبية ضمت مليون ونصف تقريبًا من اللبنانيين جاءوا من كل فجاج الحياة باحثين عن معنى للسيادة والديمقراطية، ونهاية للوساطة الخارجية والتى انتهت بانسحاب القوات السورية من لبنان عام ٢٠٠٥. ولقد جسدت هذه الحركة نموذجًا للحراك السلمى من أسفل الذى يمكن أن يحدث تغيرًا حاسمًا فى المنطقة. ولقد حدث فى الوقت نفسه تقريبًا أن بزغت حركة ديمقراطية وليدة فى مصر، شكلت حركة كفاية موقع القلب منها، استطاعت أن تحرك الآلاف من المهنيين من الطبقة الوسطى، من الطلاب والمدرسين، ومن القضاة والصحفيين الذين دعوا لإطلاق السجناء السياسيين وإنهاء قانون الطوارئ، والتعذيب، وفترة حكم الرئيس مبارك، واختارت هذه الحركة، فى مدخل مبتكر، العمل مع القوى الجماهيرية وليس العمل مع أحزاب المعارضة التقليدية، ناقلة حملتها إلى الشوارع بدلاً من وسائل الإعلام ومقار الأحزاب، مع التركيز على القضايا المحلية بدلاً من المطالب العالمية. ولقد استقطبت حركة كفاية، كحركة بعد قومية وبعد إيديولوجية، استقطبت النشطاء من توجهات إيديولوجية متعددة وجماعات مختلفة اجتماعية ودينية وجندرية. ولقد حاول هذا الحراك الجديد الذى ظهر بعد سنوات من الهيمنة الإسلاموية والنزعة القومية والحكم التسلطى ليكسر التابوه المتعلق بمسيرات الشوارع غير القانونية وليحدد معالم سياسية (ديمقراطية) غير طائفية وعلمانية فى مصر. ولقد حصل هذا الحراك على دعم عالمى وأجبر الحكومة المصرية على تعديل الدستور لتسمح بانتخابات رئاسية تنافسية. وفى الوقت نفسه فقد عبأت الحركة الخضراء غير العنيفة فى إيران ملايين الإيرانيين ضد

الحكومة المتشددة لأحمد نجاد (التى اتهمت بالتزوير فى الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٩) مطالبة بإصلاح ديمقراطى.

لقد ظهرت حركات مثل حركة الموجة الخضراء، وحركة كفاية، وثورة الأرز، ظهرت جميعها كرد فعل على انتشار التوجهات الإسلامية فى مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية، وهى تعد بدائل لها، فى تلك التوجهات التى نمت على أنقاض انهيار الاشتراكية العربية العلمانية – وهى خليط من النزعة العروبية والاشتراكية (غير الماركسية)، والتى كان لها تأثير كبير على الأفكار السياسية وميادين التطور الاجتماعى فى الخمسينيات والستينيات ولكنها تقلصت بعد هزيمة العرب فى حرب الأيام الستة مع إسرائيل. ولقد شكلت الحركات الإسلامية أكبر تحدٍ للنظم التسلطية العلمانية فى المنطقة، على الرغم من أن رؤيتها للنظام السياسى ظلت إلى حد كبير رؤية تسلطية وحصرية. لقد عبرت هذه الحركات عن صوت الشرائح العُليا من الطبقة الوسطى – والتى ظهرت بناءً على تطبيق برامج الاشتراكية العربية – وهى شريحة راودها شعور فى ثمانينيات القرن العشرين بالتهميش من قبل العمليات السياسية والاقتصادية فى مجتمعاتها، التى لم تر فى المشروع الاشتراكى الأمل وكذلك فى الحداثة البازغة المؤسسة على الليبرالية الجديدة، لم تر فى كليهما ملاذاً، ومن ثم فقد لجأت إلى الحلم بالعدالة والحلم بالقوة فى الممارسات السياسية المرتبطة بالدين. إن تأثير النزعة الإسلاموية فى مجتمعات الشرق الأوسط قد امتد خارج هذه المجتمعات من خلال صناعة شبكات غير قومية، تركت تأثيرًا على السياسة العالمية بشكل واسع النطاق.

أما فشل النزعة الإسلاموية فى تأسيس نظام ديمقراطى شامل فقد أدى إلى ظهور حركات وليدة هى الحركات التى أُطلق عليها الحركات "ما بعد الإسلاموية" التى تحاول أن تعدل هذا الاتجاه فى مشروع سياسى يجمع بين الإيمان والحرية، أى دولة ديمقراطية ومجتمع دينى. إن هذا الاتجاه يريد أن يزاوج بين الإسلام والاختيار الفردى والحريات، وما بين الديمقراطية والحداثة فيما أطلق عليه البعض "الحداثة البديلة". ولقد وجدت هذه النزعة ما بعد الإسلاموية، بعد أن ظهرت لأول مرة فى إيران فى أواخر التسعينيات (وعبر عنها إصلاحات محمد خاتمى ١٩٩٧ – ٢٠٠٤)، وجدت تعبيرًا لها فى عدد من الحركات والأحزاب السياسية فى العالم الإسلامى واشتمل ذلك على حزب الوسط فى مصر، وحزب الله فى لبنان، وحزب العدالة والتنمية فى المغرب، وحزب العدالة والتنمية الحاكم فى تركيا. ومن المتوقع أن يستمر هذا الاتجاه فى النمو بديلا للحركات الإسلامية غير الديمقراطية.

وتساوق مع ظهور المد ما بعد الإسلاموى أن استمر الإسلام فى العمل كأيديولوجية محركة وإطار للحركة الاجتماعية. ولكن، وكما يوضح هذا الكتاب، فإن الإسلام ليس فقط فاعلاً فى الجدل السياسى، ولكنه موضوع له فى ذات الوقت، وبعبارة أخرى فبينما استمر المناضلون الدينيون فى استخدام الإسلام كإطار أيديولوجى لتحقيق نظام اجتماعى سياسى وأخلاقى حصرى، حاول البعض الآخر مثل المسلمين من ذوى النزعات العلمانية، والناشطين فى مجال حقوق الإنسان، وخاصة المرأة من الطبقة الوسطى حاولوا أن يدافعوا عن قراءة للإسلام تؤكد على الأبوية وتدلل على الخضوع. والمحقق أن تاريخ نضال المرأة فى الشرق الأوسط ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالحرب ضد

القراءات المحافظة للإسلام. فخلال القرن العشرين تحركت نساء من قطاعات عديدة من الشرق الأوسط ضد السلطات السياسية والأخلاقية المحافظة، مدافعة عن المساواة الجندرية في الزواج والأسرة والاقتصاد، ومؤكدة على دورهن الاجتماعي وقدرتهن على العمل كفاعلات في المجال العام(١٢). فبينما ركزت الصور المبكرة للحركة النسائية، في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، على الأعمال الخيرية، فإن فترة الأربعينيات قد شهدت نساء يشتركن على نحو جمعي في النضال ضد المستعمر، وفي الاحتجاج ضد تعدد الزوجات والمطالبة بتعليم المرأة. وانتهت حملات المرأة إلى حركة ناشطة مؤسسة في روابط ازدهرت في هذا الوقت في مصر وتونس والمغرب ولبنان والسودان والعراق(١٣). وفي الوقت نفسه فإن الأحزاب والحركات القومية واليسارية حاولت أن تقوى حركة حقوق المرأة؛ هذا على الرغم من أن المسائل المتعلقة بالمساواة بين الذكور والإناث قد جاءت في آخر الأولويات خاصة في مقابل الهدف العام للتحرر الوطني. ولم يحدث إلا في مرحلة ما بعد الاستعمار أن التحقت المرأة بالتعليم والحياة العامة والسياسة والاقتصاد، وأن بدأت منظمات المرأة تلتفت إلى الحقوق "الجندرية". ومع ذلك فإن تيار الإسلاموية المحافظ والتيارات السلفية بداية من الثمانينيات قد وضعت تحديًا جديدًا أمام الجهود لتقليل الهوة الجندرية في مجتمعات الشرق الأوسط(١٤). ونشهد الآن وجود عدد من النساء يعشن في قلب المعركة التي تهدف إلى المحافظة على ما اكتسبته الأجيال السابقة عبر سنوات من النضال. فالرغبة في لعب دور نشط في المجتمع وفي الاقتصاد، وكذلك الرغبة في تأكيد الفردية قد ظلت الأهداف الأساسية للمرأة.

وإذ ما كانت قد استخدمت تاريخيًا الجمعيات المرتبطة بتقديم الإحسان لتأكيد دورها العام ولتأكيد مطالبها الجندرية، فإن الطبقات الوسطى المهنية في الوقت الحالي (المدرسون والمحامون والصيادلة والمهندسون والأطباء) لهم نقاباتهم الخاصة التي تدافع عن المطالب المهنية من ناحية وتنفذ العمل السياسي من ناحية أخرى، خاصة وأن سياسة الأحزاب التقليدية تعاني من تفشي الفساد وعدم الكفاءة. ومن ثم فمن الشائع أن نجد نقابات مهنية تتبنى سياسة قومية أو إسلامية. وهي ظاهرة تتميز بشكل كامل عن النقابات العمالية – فالنقابات العمالية التقليدية تظل، على العكس من النقابات المهنية، تظل تهتم باهتمامات اقتصادية واجتماعية. وعلى الرغم من النزعة الاندماجية والضغوط الحكومية فإن نقابات العمال في الشرق الأوسط اهتمت على نحو واضح بالدفاع عن حقوق العمال وعقدهم الاجتماعي التقليدي. ففي الوقت الذي حققت فيه كل من الأردن ولبنان والمغرب وتركيا تأسيس نقابات مستقلة وتعددية، ظلت النقابات في الدول الأخرى في المنطقة مثل الجزائر ومصر والعراق وليبيا وسوريا، ظلت في القبضة الاندماجية. ولكن حتى هذه النقابات الاندماجية قد اُستخدمت من خلال عمال القطاع العام في النضال لزيادة الأجور والأرباح وفائض العمالة. ومن الواضح أن النزعة النقابية (الأيديولوجية النقابية) لا تستغرق سوى نسبة قليلة من العمال، المنخرطين في القطاع العام والرسمي. ففي الوقت الذي تفشل النقابات العمالية في تحقيق مصالح غالبية العمال الفقراء، يلجأ العمال في الغالب إلى الإضرابات غير القانونية واحتجاجات الشوارع[١٥]. ومن ثم فإن برنامج الإصلاح والتكيف

الهيكلى (ERSAP) قد عمل منذ الثمانينيات على التعامل مع عدد من الاحتجاجات المتعلقة بتكاليف المعيشة فى كثير من المدن فى المنطقة، وهى احتجاجات لم يكن لها سوى طابع دينى باهت. وفى الواقع فإن الإضرابات التى قام بها عمال الغزل فى المحلة الكبرى، فى عامى ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، وفى شهرى مارس وأبريل ٢٠٠٨، قد وضعت على أنها أكثر صور النشاط السياسى تنظيمًا فى تاريخ الأمة منذ الحرب العالمية الثانية دون أن تكون متأثرة بأى أثر إسلامى[١٦].

ومن الواضح أن الفعل الجمعى الجدالى (أو الخلافى) قد لعب دورًا محوريًا فى المسارات السياسية لأمم الشرق الأوسط وتمثل هذه التجمعات صورًا من الحراك المنظم، الواعى، والمستقل نسبيًا مع وجود قيادات لها هوية وغالبًا ما تنطلق من أيديولوجيات قومية أو اشتراكية أو من خطاب معين. ومع ذلك فإن هذا النوع من النشاط السياسى المنظم لم يتطور فى أى مكان وفى أى زمان. فهو يتطلب فرصة سياسية – عندما تضعف السلطات السياسية وآليات الضبط نتيجة لازمة سياسية أو اقتصادية مثلاً، أو نتيجة التعرض لضغوط خارجية، أو الصراع داخل النخب السياسية. وعلى سبيل المثال فإن ثورة الأرز فى لبنان قد نتجت عن اغتيال رئيس الوزراء الحريرى، الذى وفر الفرصة السياسية والنفسية لتكوين حركة قوية ضد سوريا. ويمكن أن تظهر الفرصة أيضًا عندما تتكون حكومة – أو جناح منها– متعاطفة مع هذه الحركات (كأن تأتى حكومة من خلال الانتخابات) تقلل

من خطر القهر وتفسح الطريق للحراك الجمعى المنظم، ولقد كان هو الحال أثناء حكومة الإصلاح التى قادها الرئيس خـــاتمى فـــى إيـــران (١٩٩٧ – ٢٠٠٤). ومن ناحية أخرى، ففى الحالات العادية، فإن النظم التسلطية فـــى المنطقة، قد أبدت قدرا ضئيلاً من التسامح نحو الانشقاق الجمعى. فقـــد أكـــد تقرير فريدوم هاوس **Freedom House** فى عام ٢٠٠٣ على أن خمس دول فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا قد سمحت بقـــدر محـــدود مـــن الحقـــوق السياسية والحريات المدنية، أما بقية الدول وعددها اثنتا عشرة دولة فلم تسمح بأية حقوق[١٧]. ففى إيران، وفى عام ٢٠٠٧ فقط، تم القبض على الآلاف من النشطاء – الصحفيون والمدرسون والطلاب والنساء وأعـــضاء المنظمـــات العمالية والمدنية والثقافية – وتم تقديم بعضهم للمحاكمة وبعضهم الآخر تـــم طرده من عمله[١٨]. وتم إغلاق العشرات من الصحف اليومية والأســـبوعية، كما تم إغلاق المئات من المنظمات غير الحكومية. كما أشار تقرير لمنظمة حقوق الإنسان العالمية إلى العنف الشرطى الذى يستخدم ضد المعارضـــين المسالمين المطالبين بإصلاح سياسى، وإلى القبض على المئات من أعـــضاء جماعة الإخوان المسلمين والتحفظ دون محاكمة على الآلاف من الآخـــرين الذين يساندون الجماعات الإسلامية المحظورة. واستمرت ســـوء المعاملـــة وإلحاق الأذى البدنى بشكل منظم ضد المقبوض عليهم[١٩]. وفى الوقت نفسه ظل حظر التعبير السياسى على نحو أسوأ فى المملكـــة العربيـــة الـــسعودية وتونس. ويقدم لنا التقرير التالى إحساسًا بالقيود القاسية ضد الأفعال الجمعية وهو تقرير عن جماعة من شباب مصر الذين يتبنون حمله سلمية:

٢٣ يوليو، عام ٢٠٠٨، قام عدد من النشطاء السياسيين تحت الشمس الحارقة على شاطئ الإسكندرية بعرض صور رقمية وتناقشوا حولها بشكل عصبى. وكان الكثيرون منهم يرتدون قمصانا بيضاء رسمت عليها صورة قبضة التضامن، كما نقش عليها من الخلف عبارة "شباب ٦ أبريل"، وانخرط القليل منهم فى بناء طائرة ورقية عملاقة من سيقان البامبو، وورقة من البلاستيك طبعت على هيئة علم مصر. ولقد كان معظمهم فى العشرينات من العمر وبعضهم أصغر من ذلك، وكانت بينهم فتاة مراهقة تضع على ظهرها حقيبة على هيئة دب. وقبل أن تطلق الجماعة الطائرة فى الهواء، وقبل أن يأخذوا الفرصة لتوزيع ما لديهم من مطويات تنادى بالديمقراطية، اندفع رجال الأمن نحو الرمال. وحاول رجال الأمن أن يفضوا ما اعتبروه، بالمعيار الغربى، مظاهرة صغيرة. وانفض النشطاء من الشاطئ، ولديهم شعور بالحر والإحباط، فلم يحصلوا حتى على فرصة لكى يضعوا طائرتهم فى الهواء. وتجمع الأصدقاء بعضهم مع البعض الآخر وساروا نحو منطقة لوران فى الإسكندرية، وهم

يتغنون بأغنيات وطنية. وبمجرد أن دخلوا شارع آخر ظهرت لهم فجاءة جماعة من رجال الأمن. وكان هجومًا منظمًا انتهى بلكمات وصفعات جنونية، وكانت هناك صيحات وأنات، حيث طرح عدد من الشباب على الأرض. وتفرق الآخرون وكان عددهم نحو ثلاثين شابًا يحتمون بالمباني في كل الاتجاهات وبدأوا في التواصل بينهم وبين بعضهم عبر رسائل الهاتف الجوال النصية، سألين بعضهم بعضا أين أنت؟ وماذا حدث؟ أما الباقون فقد أخذوا في سيارتين وشاحنة صغيرة، وكان رجال الأمن يصيحون فيهم "أين هو [القائد] أحمد ماهر؟"(٢٠)

ففي غياب أنشطة حرة، تضطر الطبقة- السياسية إما أن تخرج من المشهد السياسي بشكل مؤقت أو أن تلجأ إلى التنظيم السري. فقد لجأت كل حركات حرب العصابات في المنطقة، والتي ضمت حركة الفدائيين الماركسية فيما قبل الثورة الإيرانية والمقاومة الجزائرية الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي، ومؤخرًا الجماعة الإسلامية في مصر، وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر، لجأت كل هذه الحركات إلى النزعة الثورية التخريبية بسبب عدم وجود فعل سياسي شرعي ومفتوح. والحقيقة المرة المرتبطة بهذا النوع من الحركات المنشقة هي أنها تنتج وتنشر ممارسات غير ديمقراطية.

فالسيطرة الكبيرة الشاملة والسرية فى العمل يمنعان قيام اتصال حر ومناقشة مفتوحة داخل الحركة، الأمر الذى ينتهى إما إلى تشظى الأهداف والتوقعات – الذى قد ينتهى إلى الصدام والشقاق – أو إلى ظهور ميول تسلطية وطقوس للقيادة. وأكثر من ذلك فإذا ما لجأ عدد قليل من النشطاء الثائرين إلى هذه العمليات التخريبية، فإن عددًا آخر منهم سوف يجد الملاذ فى ممارسة السياسة فى الشارع، معبرين عن مطالبهم فى الميدان العام مع الانخراط فى الحملات الميدانية أو اللجوء إلى هذا النمط الذى نطلق عليه "اللاحركات اجتماعية" الذى يزاوج بين النشاط السياسى وبين ممارسة الحياة اليومية.

سياسة الشارع وشارع السياسة

تظهر ممارسة السياسة على نحو جدالى، بالشكل الذى شرحته آنفًا، تظهر بالأساس فى المناطق الحضرية. فالواقع أن الفضاء العام الحضرى قد استمر بوصفه المسرح الرئيسى للجدل أو الحوار السياسى. فعندما يحرم الناس من القوة الانتخابية لتغيير الأشياء، فمن المحتمل أن تتجه مناطق نفوذهم النظامية (كما يفعل الطلبة أو العمال عندما يضربون عن الدراسة أو العمل) لإحداث ضغط جمعى لكى يجبروا السلطات على إحداث تغيير. ولكن بالنسبة إلى فئات حضرية أخرى (مثل المتعطلين عن العمل، وربات البيوت، و"العاملين فى القطاع غير الرسمى") والذين يفتقدون إلى القوة النظامية للانقطاع عن العمل (كالدخول فى إضراب مثلاً)، بالنسبة إلى هؤلاء يصبح "الشارع" هو المجال الذى يتم فيه التعبير عن عدم الرضا. إن هذا

النوع من سياسة الشارع يكشف عن منظومة من الصراعات، وما يصاحبها من دلائل (وآثار)، بين فرد أو حشد من الناس وبين السلطات. وهي صراعات تتشكل ويتم التعبير عنها في الفضاء الفيزيقي والاجتماعي للشوارع، بدءًا من الحارات الداخلية إلى الشوارع والميادين الأوسع[٢١]. وينبع الصراع هنا من الاستخدام النشط للفضاء العام بواسطة أفراد، ممن يسمح لهم، في الدول الحديثة، باستخدام هذا الفضاء بطريقة سلبية **Passive** – المشي، والتسكع، وقيادة السيارة – أو بطرق أخرى تفرضها الدول. وفي هذه الحالة يقلق أي استخدام نشط أو استخدامٍ ذي غرض معين السلطات، التي ترى في نفسها السلطة الوحيدة التي تقيم النظام العام للضبط. وهكذا فإن تجار التجزئة الذين يفرشون بضاعتهم في الشارع ؛ وسكان العشوائيات الذين يحتلون الحدائق العامة ويستولون على الأرض أو الشوارع الخلفية؛ والشباب الذين يحتلون فضاءات على ناصية الشارع؛ وأطفال الشوارع الذين يقيمون مجتمعات لهم في الشارع؛ وربات البيوت الفقراء الذين يوسعن من نشاطهن اليومي إلى الحوارى؛ أو المتظاهرين الذين يجوبون الشوارع، كل هؤلاء يتحدون تنظيمات الدولة ومن ثم فإنهم قد يواجهون المطاردة.

وتحتل سياسة الشارع أهمية أكثر من ذلك، خاصة في مدن الليبرالية الجديدة، أي تلك المدن التي تشكلت وفق منطق السوق فعندما يتجول المرء في شوارع القاهرة، وطهران وداكار، وجاكرتا في منتصف يوم عمل، يندهش من وجود أعداد كبيرة من البشر تمارس أنشطة في الشارع، وتعمل أو تتجول أو تقف أو تجلس أو تتناقش أو تقود السيارات، أو تستقل

الأتوبيسات والترام. ويمثل كل هؤلاء السكان الهامشيين فى مدينة الليبرالية الجديدة. فهذا النمط من المدينة يمكن أن نطلق عليه "مدينة الداخل والخارج"، حيث يصبح عدد كبير من السكان خاضعًا لسطوة الفقر والحرمان، الأمر الذى يجبره على أن يحيا حياته فى الأماكن العامة وأن يكيف نفسه على ذلك. وهنا نجد أن الفضاءات التى تقع خارج المنازل (الحوارى الداخلية والحدائق العامة، والميادين والشوارع الرئيسية) تعمل بمثابة المعونات التى لا يمكن الاستغناء عنه للحياة الاقتصادية، ولإعادة الإنتاج الاجتماعى والتضامن لقطاعات عريضة من سكان الحضر، وبالتالى فإنها تعمل أرضا خصبة للتعبير عن سياسة الشارع(٢٢).

ولكن ثمة بعد آخر "لسياسة الشارع"، فهى تشكل شيئا أكبر من مجرد الصراع بين السلطات وبين الجماعات غير الرسمية أو غير المنظمة حول احتكار المكان العام، وحول النظام . فالشوارع كفضاءات للتدفق والحركة ليست فقط أماكن يُعبر الناس فيها عن معاناتهم، ولكنها أماكن يُشكل الناس فيها الهويات ويُوسعون من صور التضامن ، كما يُوسعون من دوائر احتجاجهم بحيث تشمل الأفراد الغرباء والذين لا يعرفونهم. وتعمل الشوارع هنا وسيطًا يستطيع خلاله الغرباء أو العابرون أن يؤسسوا تواصل ضمنى بعضهم مع البعض الآخر عن طريق إدراك مصالحهم ومشاعرهم المشتركة، وهنا نجد تفسيرًا للطريقة التى تتحول بها تظاهرة صغيرة إلى استعراض جماهيرى للتضامن، كما أننا نفهم لماذا السياسة الجدالية والثورة الكبرى وحركة الاحتجاج، تجد لنفسها تعبيرًا فى الشوارع الحضرية. وأحسب أن هذه

الإمكانية التى تمتلكها سياسة الشارع هى التى تدفع السلطات إلى أن تقسو فى سطوتها وفى قهرها الممتد. فبينما يمكن للدولة أن تغلق كلية(جامعة)، أو أن تمنع حزبا سياسيا من العمل، فإنها لا تستطيع أن توقــف بــسهولة التــدفق العادى للحياة فى الشوارع إلا إذا لجأت إلى العنف، أو إلى بنــاء الحــوائط العازلة، ونقاط التفتيش بوصفها عنصرًا استراتيجيًا للحياة اليومية.

ومن هنا فإن الفضاء الحضرى لا يعمل بمثابة مسرح مركزى لصور الجدال السياسية الاجتماعية فحسب ، ولكنه يعمل فى الوقت نفسه على توفير الشروط التى تحدد ديناميات الصراع وأنماطها وطرق حلها. ولهذا فإن المدن تضع بصماتها الاجتماعية على طبيعة النضالات الاجتماعية وطبيعة الفعــل الاجتماعى؛ فهى تفسح لصور من السياسة ذات طبيعة واسعة وضيقة. وعلى سبيل المثال فإن الثورات التى تظهر فى صورة "هبــات" أو "انتفاضــات" لا تنتج فقط عن مسارات تاريخية ولكنها تتشكل أيضًا عبر جغرافيات معينــة، كما أنها تتأثر بمؤثرات مكانية معينة تسهل عملها. ومن ثم فإننا عندما نسأل لماذا تحدث الثورة ومتى تحدث، فإننا يجب أن نسأل أيضًا أين تحدث ولماذا تظهر فى هذا المكان الذى ظهرت فيه؛ فالمدن بوصفها مواقع لتركز الثــروة والقوة والامتياز تعتبر على نحو متزايد مصدرًا لصراعات مزمنة ونضالات اجتماعية، واحتجاجات جماهيرية تمامًا مثلما هى مصدر للتعاون والمشاركة، وما أميل إلى تسميته، "تجسيد النزعة الكونية فى الواقع اليومى" **every day cosmopolitanism** – أى كمكان يختلط فيه أعضاء مــن جماعــات إثنيــة وعرقية ودينية مختلفة، وتمارس حياة يومية وتخبر نوعا مــن الثقــة تجــاه

بعضهم بعضا. ومن ثم فإن الخبرات ذات النزعة الكونية فى المدن يمكن أن تعمل بوصفها عاملا مكانيا مساعدًا لتحويل العنف الفئوى والصراع الفئوى والعمل على ضبطه. وأنا أحاول فى هذا الكتاب أن أفحص على سبيل المثال، كيف يخبر المسلمين والأقباط المسيحيون فى القاهرة ثقافة متداخلة وكيف يشتركون فى الحياة، وفى التواريخ المشتركة – وهو نوع من التداخل والتعايش الاجتماعى الذى يتجاوز لغة الصدام، وهى اللغة التى تسيطر على "العلاقات بين الأديان" عبر العالم. وبجانب قدرتها على إحداث هذا الاختلاط والتداخل بين الأديان والجماعات الإثنية المختلفة، فإن المدن الحديثة – بسبب الكثافة السكانية ، ووسائل الاتصال المتقدمة، والتعليم العالى، وتكنولوجيا الاتصال- يمكن أن تسهل عملية تشكل الجماعات المنقسمة على بعضها والمتباعدة عن بعضها فى ضوء خطوط دينية وعرقية. إن هذه المشاعر والهموم الجمعية، والانتماء الجمعى لا يجد مكانا ليعبر به عن نفسه أكثر من الشوارع الحضرية. وبعبارة أخرى فإن شوارع المدينة لا تعمل فقط بوصفها فضاءً فيزيقيا تتشكل فيه الصراعات وسبل التعبير عنها ، أو فضاء تتشكل فيه الجماعات المترابطة وصور التضامن، أو تتبدى فيه "سياسة الشارع"، ولكنها تشكل فضاءات تحمل معنى رمزيا، معنى يأخذنا بعيدًا عن الجوانب الفيزيقية فى الشارع ليعبر عن المشاعر الجمعية للأمة والجماعة. وهذا ما أطلق عليه الشارع السياسى، الذى يعبر عن المشاعر الجمعية والعواطف المشتركة، والآراء العامة للأفراد العاديين فى تعبيراتهم وممارساتهم اليومية، والتى يتم التعبير عنها من الأماكن العامة – فى سيارات الأجرة، والحافلات، والمحلات، والشوارع الجانبية والمظاهرات الجماهيرية فى الشارع.

ولا تعتبر أنماط النضال التى تميز مجتمعات الشرق الأوسط أنماطا مقصورة على هذه المنطقة أو هى أنماط جديدة فيها. فهناك عمليات مشابهة تحدث فى أجزاء أخرى من العالم. إن اندماج الشرق الأوسط فى النظام الاقتصادى العالمى قد خلق عمليات وأبنية اجتماعية سياسية فى هذه المنطقة تتشابه مع مجتمعات أخرى من مجتمعات الجنوب. ومن ثم فإن استمرار الحكم التسلطى، والموقع الاستراتيجى للمنطقة (فيما يتصل بالنفط ومشكلة إسرائيل)، وانتشار الإسلام، كل هذا جعل ممارسة سياسة الاعتراض فى الشرق الأوسط الإسلامى خصيصة مميزة للمنطقة. ومع ذلك فإنه على الرغم من توصيف هذه المنطقة على أنها "سلبية وميتة" أو على أنها "فظة وخطيرة"، فإن "الشارع العربى" قد كشف عن حيوية وغضب خاصة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر وغزو العراق، وعلى الرغم من استمرار النظم السياسية فى كبح الاحتجاج السياسى. ومع ذلك فإن جانبا كبيرا من طاقة هذا الحراك قد استنفذت فى أنشطة ذات نزعة قومية أو ذات نزعة معادية للاستعمار- وذلك على حساب النضال من أجل الديمقراطية فى الداخل. وحتى لو حدث بعض التجديدات على ممارسة سياسة الشارع فى العالم العربى، فيما يتصل بالإستراتيجية والوسائل والتكوين، على الرغم من ذلك فإن سياسة الشارع لا تزال مشغولة بانبعاث النزعة القومية – الدينية. ولكن قد يكون من التبسيط أن نستنتج أن المستقبل سوف يكون للسياسة الإسلاموية. فالحقيقة أن الإسلاموية نفسها تعانى تحولاً جذريًا فى استراتيجياتها ونماذجها المثالية. فبينما يستمر الإسلام يلعب دورًا رئيسيًا فى الحراك السياسى، نجد أن الظروف التى أحاطت بالثورات الإسلامية ذات

الطابع الإيرانى لم تعد على الدرجة نفسها من القوة. لذا فـإننى أفتـرض أن الظروف العالمية والمحلية، وأعنى بها، الميل إلى الـسياسات الإصـلاحية والقانونية، وتحول مفهوم التقوى إلى مفهوم فردى، وتحول التيارات الثورية إلى المستوى العالمى (فى أهدافها والفاعلين فيها)، أقول إن هـذا الميـل لا يرتبط بقيام ثورات إسلامية، ولكنه يـرتبط بـصور مـن الإصـلاح بعـد الإسلاموى – هو نوع من الإصلاح السياسى الداخلى الذى يتميز بخليط من النماذج الديمقراطية التى ربما يكون لها حساسيات دينية. وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا الحكم التسلطى الذى ميز كل حركات المعارضة القانونية والمنظمة، فإن اللاحركات التى تتسم بالتشظى والتجمعات التى لا تستمع لبعضها بعضا يمكن أن تلعب دورًا حاسمًا فى تحقيق مثل هذا التحول.

اللاحركات اجتماعية

ماذا تعنى "اللاحركات اجتماعية"؟ إنها تشير بشكل عام إلى الأفعـال الجمعية لفاعلين غير جمعيين؛ فهم يجسدون ممارسات مشتركة لأعداد كبيرة من الناس العاديين الذين تؤدى أنشطتهم المتشابهة والمتفرقة فى الوقت نفسه إلى إحداث تغير اجتماعى كبير، حتى وإن لم تكن هذه الممارسات موجهـة بأيديولوجية أو بقيادات معترف بها أو بتنظيمات. إن مفهوم الحركة يتضمن أن يتوفر فى اللاحركات اجتماعية عناصر ملائمة ومرتبة على الطريقة التى توجد بها فى الحركات الاجتماعية، ومن ثم فإن اللاحركات اجتماعية تشكل كيانات متميزة (عن الحركات الاجتماعية).

ففى مجتمعات الشرق الأوسط تستغرق اللاحركات اجتماعية، حراكا لملايين المهمشين الحضريين، خاصة فقراء الحضر، والمرأة المسلمة والشباب، إن اللاحركات التى يقوم بها المحرومون من سكان الحضر والتى أصفها بعملية "الانتهاك الهادئ لكل ما هو معتاد"، احتوت على طرائق مختلفة وطويلة، حاول بها الفقراء النضال من أجل البقاء، ومن أجل تحسين ظروف معيشتهم عن طريق التأثير الهادئ على الطبقة المالكة والقوية، وعلى المجتمع بشكل عام. إنها تجسد الحراك طويل المدى لملايين الأفراد البائسين والمهمشين والأسر التى تجاهد من أجل تحسين أحوالها فى جهد جماعى يستغرق الحياة برمتها، وهو جهد ليس فيه من القيادة والأيديولوجية والتنظيم المقنن إلا النزر اليسير. وبشكل أكثر دقة فإننى أشير هنا إلى الحركات الجماهيرية للمهاجرين الريفيين، الذين يبدأون، فى عملية بحثهم نحو فرصة أفضل فى الحياة، حملة مطردة وشاقة، تتضمن الحصول على ملكية غير قانونية من الأرض والمأوى، ثم تستتبع بالحصول على المرافق الحضرية، مثل الكهرباء والمياه الجارية وخطوط التليفون وما شابه ذلك. ولضمان الحصول على عمل مأجور يقوم هؤلاء المهاجرون باحتلال الشوارع، والحوارى الجانبية والأحوزة العامة الأخرى لعرض بضائعهم، كما أنهم يزيفون ويستملكون الماركات الشعبية لتسويق بضائعهم. وتوجد فئات أخرى من الناس تعيش على تحويل الشارع العام إلى فضاءات تحقق مكاسب شخصية، أو استخدام الحوارى الجانبية مواقع للورش والصور الأخرى من التجارة. إن هذه الجماهير من الأفراد المتفرقين قد حولوا، عبر هذه الممارسات والتعديات اليومية، المدن الكبيرة فى الشرق الأوسط وفى عدد

كبير من البلدان النامية، خالقين بذلك شكلا من أشكال الاقتصاد الذى يمارس فى الشوارع، وتكوين مجتمعات جديدة، ومناطق لتطوير الذات فى البيئة الحضرية، فهم يحفرون وجودهم النشط على الطريقة التى تتشكل بها الحياة والحكم فى البيئة الحضرية مؤكدين "حقهم فى المدينة".

ويعكس هذا النوع من الانتشار والاقتحام والتعدى السريع، يعكس على نحو ما اللاحركات التى تميز المهاجرين غير الشرعيين على المستوى العالمى. فهناك الآن على مستوى العالم نقاط تفتيش حدودية عديدة وحواجز وأسوار وحوائط وجدران ودوريات شرطة، ورغم ذلك فإن المهاجرين غير الشرعيين يتدفقون بكميات كبيرة عبر الجو والبحر والطرق البرية، كما أنهم يتخفون خلف صناديق الشحن، وفى القطارات أو حتى سيرًا على الإقدام. وهم بذلك ينتشرون ويتسعون وينمو أعدادهم فى كثير من المدن فى شمال العالم؛ وهم يستقرون ويجدون أعمالاً ويحصلون على مساكن ويكونون أسرًا ويناضلون من أجل الحصول على حماية شرعية. وهم يقيمون مجتمعات محلية ويتجمعون فى الكنائس والمساجد، ويؤسسون تجمعات ثقافية، وهم ينتشرون فى الفضاءات العامة على نحو ملحوظ. وإذا ما شعروا بالاطمئنان والأمن فإنهم يؤكدون حضورهم الفيزيقى والاجتماعى والثقافى فى المجتمعات التى تستضيفهم، فالمحقق إذن أن القلق الذى يسببه المهاجرون، على المستوى القومى وعلى المستوى الدولى للنخب الحاكمة، هو قلق متشابه. فالنخبة فى مدينة القاهرة تشكو من "غزو الفلاحين" القادمين من ريف الصعيد الفقير، كما أن النخبة فى مدينة اسطنبول تحذر من الانتهاكات

التي يقوم بها "راكبو الحافلات السوداء" ويقصد بهم المهاجرون الريفيون من أنطاليا الذى، حسبما يذهب هؤلاء، قاموا بتزييف وتحويل التركيب الاجتماعى "لمدننا الحديثة". وبلغة مشابهة تعبر النخب الأوربية عن قلق عميــق حــول (غزو الغرباء) الأفارقة والأسيويون - وخاصة المسلمين - وينظرون إليهم على أنهم سيطروا على الوسط الاجتماعى الأوروبى وشوهوا هــذا الوســط بحضورهم الفيزيقى وأنماطهم الثقافية - بارتــدائهم للحجــاب - ولبنــائهم للمساجد والمآذن. والحقيقة هى أن هذا الاعتداء، وأن كان جداليًا أو خلافيًــا، هو واقع حقيقى ومن المحتمل أن يستمر فى المستقبل. فالنضالات التى يقوم بها هؤلاء المهاجرون الفقراء فى الشرق الأوسط أو هؤلاء الذين يخوضــون تجربة الهجرة الدولية لا تشكل حركة اجتماعية واعية، كما أنها لا تشكل آلية تكيف، مادام بقاء الأفراد لا يتم على حساب أنفسهم وإنما على حساب طبقات وجماعات أخرى. كما أن هذه الممارسات تعد ممارسات أكبر مــن مجــرد الأفعال البسيطة للمقاومة اليومية، لأنها تنخرط فى أشكال من التعدى المستمر والخفى لتدعيم مطالبهم. ومن ثم فإنها تجسد نوعًا من اللاحركة التي يقوم به الفقراء من البشر.

وكثير ما يدعى أن الإسلاموية الراديكالية، فى الشرق الأوسط، تعبــر عن مصالح الفقراء، باعتبارهم ضحايا الإيكولوجيا الحضرية فــى الأحيــاء الهامشية المكتظة بالسكان، حيث ينتشر الفقر والأنوميا (اللامعيارية) والتنشئة على عدم احترام القانون، والتطرف، والعنف الذى تعتبر النزعة الإسلاموية النشطة سياسيًا أحد صوره. ولكن هذه الوجهة من النظر لا تلاقى قبولاً عندما

يتم اختبارها على خلفية الحذر العام لفقراء الحضر تجاه الدعم الأيـــديولوجى لهذه الحركة السياسية أو تلك. فالسياسة البرجماتية التى ينتهجهـــا الفقـــراء، وهى سياسة تأخذ فى اعتبارها الاهتمامات الواقعية والمباشرة، هذه الـــسياسة البرجماتية تعنى أن الإسلام السياسى يلعب دورًا طفيفًا فى تـــشكيل الإطـــار الفكرى المعيشى(الهابيتوس) لفقراء الحضر. إن السياسة التى ينتهجها الفقراء لا يتم التعبير عنها من خلال الإسلام السياسى ولكن يتم التعبير عنهـــا مـــن خلال ما نسميه "باللاحركة" لدى الفقراء – هذا النمط من الاستراتيجية المرنة السيالة التى يتم تبنيها ليس فقط لدى فقراء الحـــضر، ولكـــن أيـــضًا لـــدى الجماعات الحضرية المهمشة بما فيها النساء من الطبقة الوسطى.

ومن المتوقع أن تأخذ الحركة السياسية النـــشطة للمـــرأة مـــن أجـــل الحصول على المساواة لأبناء جنسها فى نظم الدول التسلطية الأبوية، سواء كانت علمانية أم دينية، من المتوقع أن تأخذ شكل اللاحركة. فالنظم التسلطية والرجال المحافظون يفرضون قيودًا قاسية على النساء اللائى يعبـــرن عـــن مطالب جندرية بطريقة دعوية، كإنشاء منظمات مستقلة، وإصدار منشورات مستقلة، وتكوين جماعات ضغط، وتنظيم احتجاجات عامة، وتحريك النـــساء البسطاء، والحصول على تمويل وموارد، وإقامة شـــبكات مـــع جماعـــات التضامن العالمية – ففى إيران فى بداية عام ٢٠٠٧، على ســـبيل المثـــال، واجهت مجموعة النساء الناشطات اللاتى بادرن بعمل "حملة لجمع توقيعات مليونية" – لكى يتم دمج النساء البسطاء على المستوى الوطنى للوقوف ضد القوانين التى تناهض المرأة – هؤلاء النسوة واجهن أشكالاً مطردة من القهر

والمطاردة والاحتجاز. فقد تعرضت كثيرات منهن للضرب، ليس فقط من جانب البوليس الذى يراقب الأخلاق، ولكن فى بعض الحالات من جانب ذويهم من الرجال. وحاول النساء من خلال وعيهن بهذه القيود والحملات المنظمة أن يتبعن استراتيجية مختلفة، تلك الاستراتيجية التى تتضمن ممارسات حياتية عادية مثل، الاستمرار فى التعليم وممارسة الرياضة والفن والموسيقى أو العمل خارج المنزل. ولم يبتعد هؤلاء النسوة عن إنجاز العمل العادى الذى يمارسه الرجال والذى يتصل بالعمل موظفين عموميين وموظفات عموميات، وأصحاب مهن متخصصة، وفاعلات عموميات. وكذلك القيام بالمهام العادية خارج المنزل كالذهاب إلى البنوك، وأخذ السيارات إلى الفنيين لإصلاحها، أو التفاوض مع المهندسين المعماريين (الذين يبنون منازلهن). وهن لم يوقفن قط الركض فى الحدائق العامة، وتسلق قمة أفريست، أو التسابق فى سباق السيارات الذى يسيطر عليه الرجال (بل والفوز أحيانا فيه)، هذا على الرغم من عدم ملاءمة ملابسهن. وهكذا فإن النساء يقدمن أنفسهن فاعلين فى المجال العام، متحدين بذلك الانقسام التقليدى بين العام والخاص، والمؤسس على أساس جندرى. كما تتحدى النساء اللائى لا يرغبن في ارتداء الحجاب، ما يفرض عليهن من تحجب وهن خارج المنزل، واستمر ذلك لحقبتين من الزمان دخلت فيهما المرأة فى حرب استنزاف مع البوليس الذى يراقب القواعد الأخلاقية ،حتى فرضن طريقتهن في الحجاب، والتى تطلق عليها السلطات الحكومية "الحجاب السيئ" – وهو حجاب يكشف عن بعض شعر المرأة من أسفل الرداء الذى تضعه على رأسها. كما تحدت النساء، فى حربهن القانونية،

قوانين المحاكم والقضاء، فيما يتصل بحضانة الطفل، والطلاق وغيرها من قضايا الأحوال الشخصية.

إن هذه الأفعال الحياتية لا تتشابه كثيرًا مع الأفعال الخارقة التى يظهر فيها التحدى، ولكنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالممارسات العادية فى الحياة اليومية. ومن ثم فإنها تتحول إلى مطالب اجتماعية وقانونية وأيديولوجية مهمة. فهذه الممارسات لا تؤدى فحسب إلى خلق تحدٍ للافتراضات الشائعة عن أدوار المرأة، ولكنها ستتبع بمطالب قانونية وبنائية بعيدة المدى. فكل مطلب يقوم به النساء يصبح حجر زاوية لمطلب آخر، خالقًا بذلك حلقة من الفرص لمطالب أكثر تدفع بالحقوق الجندرية إلى الأمام. وبهذه الطريقة فإن سعى المرأة نحو التعليم والالتحاق بالجامعة يُمكنها من العيش بمفردها، بعيدًا عن رقابة أوليائها، أو يؤدى إلى حصولها على عمل يمكن أن يضطرها إلى السفر بمفردها، أو أن تشرف على الرجال أو تتحدى سيطرة الذكور. وتعمل النتائج المقصودة وغير المقصودة لهذه الممارسات المتنوعة والمنتشرة على نطاق واسع، على طرح أسس المبادئ الأخلاقية والقانونية السائدة للنقاش، كما تعمل على تسهيل ظهور مزيد من المطالب للمساءلة الجندرية. وعند زمن معين فإنها تؤثر على نظم الدولة فى الحوكمة، وعلى أيديولوجية الدولة وتدفعها إلى مزيدٍ من البراجماتية والتفاوض والشقاق. إن النساء الناشطات سياسيًا (وكذلك السلطات الرسمية) على وعى بالنتائج الإضافية لمثل هذا التحول البنائى، وتعمل على أن تستفيد أعظم فائدة من الاحتمالات المترتبة عليه، وذلك لخدمة كل من النضالات العملية والترتيبات الخطابية المفهومة.

فماذا عن اللاحركات بين الشباب؟ لا شك أن هناك عمليات مماثلة تميز النشاط السياسى للشباب المسلم. ومن الأمور الشائعة أن يتم الخلط على نحو خاطئ بين "حركات الشباب" و"حركات الطلاب"، أو بين "الفصائل الشبابية" لهذا الحزب أو ذاك، أو تلك الحركة الاجتماعية لهذا الحزب السياسى أو ذاك، الأمر الذى يدفع، على سبيل المثال، إلى وصف الفصيل الشبابى لحزب البعث على أنه حركة شبابية فى العراق فى عهد صدام حسين. وأرى أن هذه المفاهيم يجب أن تفصل، على المستوى التصورى، عن بعضها بعضا لأنها تتحدث عن صور مختلفة من الواقع، وعلى العموم فإن الحركة الشبابية؛ هى حركة تهتم بقضية الشباب. فهى تجسد تحديًا جمعيًا يكون هدفه الرئيسى هو الدفاع عن الوسط المعيشى والفكرى للشباب – أى أنه يدافع ويوسع من الظروف التى تُمكن الصغار (النشء) من أن يؤكدوا فرضيتهم وإبداعهم وسهولة حياتهم ويحررهم من القلق على مستقبلهم. فمن المحتمل أن يؤدى كبح الشبابية وضبطها إلى بعث الاحتجاج الشبابى. وتحدد لنا الطرائق المختلفة التى عبر بها الشباب عن احتجاجهم ومطالبهم، ما إذا كان الشباب ينخرطون فى حركة شبابية كاملة أو فى لا حركة.

إن نظرة سريعة على المجتمعات الإسلامية فى الشرق الأوسط تكشف لنا أن المطالب المتصلة بالشبابية كانت فى موقع القلب من الاعتراض الشبابى، ولكن عمق النشاط السياسى للشباب يعتمد أولاً على درجة الضبط الاجتماعى المفروض عليهم من قبل السلطات السياسية والأخلاقية، وثانيًا: على درجة التماسك الاجتماعى بين الشباب. وهكذا نجد أن صغار السن فى

إيران ما بعد الثورة قد شكلوا نوعًا ملحوظًا من اللاحركة ليعبروا بــه عــن حياتهم الاجتماعية والفكرية – بأن يعاملوا باعتبارهم مواطنين، وأن يختاروا ما يلبسونه وما يسمعونه وما يظهرون به على الملأ، وفى الاختيــار العــام لأسلوب حياتهم ولممارستهم مرح الشباب. والمحقق أن الشباب المتعولم كان أكثر من أية فئة أخرى هدفًا للنظم الوحشية والحساسيات الأخلاقية التى تميل إلى إخماد أخلاقيات المرح والبهجة التى تقع فى قلب التعبير عن الــشبابية، ومن هنا جاء موقف الشباب المعادى لهذه النظم. أن "المرح" – هــو مجــاز للتعبير عن الفردية والتلقائية والخفة – يصبح من ثم مجالاً لتنافس سياســى بين الأنظمة الدكتاتورية والشباب المسلم، كما يصبح عنصرًا رئيــسيًا فــى احتجاج الشباب، خاصة فى جمهورية إيران الإسلامية. وينبع هذا الاحتجاج الواضح جزئيًا من الموقف المتناقض للشباب أنفسهم. فمن ناحيــة نجــد أن الناشئة يفخرون بدورهم بالثورة والحرب (مع العراق)، ومن ناحية أخــرى فإنهم يخضعون لضبط ونظام أخلاقى قوى من قبل النظام الإسلامى. ويظهر هذا فى زمان ومكان يتمتع فيه النشء بموقع كبير؛ حيث يشكل الشباب تحت سن الثلاثين ثلثى السكان. ولكن هذا الاحتجاج لا يتم تنظيمــه فــى حركــة منظمة لها شبكات واسعة من الاتصال وتنظيمات وأفعال احتجاجية جمعيــة. وكما يحدث فى كثير من بلدان الشرق الأوسط فإن الصغار يتسمون بالتفرق والتشظى والانقسام، كما يقتصر نشاطهم السياسى المنظم علــى عــدد مــن التنظيمات غير الحكومية الشبابية، وعدد من المنشورات، وعوضا عن ذلــك فإن الشباب يشكلون هويات جمعية فى المدارس والجامعات وفى الفــضاءات العامة الحضرية وفى الحدائق العامة والمقاهى والمراكز الرياضية؛ كما أنهم

يرتبطون بعضهم بالبعض الآخر عبر العالم الافتراضي بوسائل اتصالية معينة. ومن ثم فإن نشاطهم السياسي لا يرتبط بشبكة للتضامن تتكون بشكل قصدى بحيث يمكن الالتقاء فيها والتفاعل وبلورة اهتماماتهم أو التعبير عن احتجاجهم الجمعي.على العكس من ذلك فإنهم يرتبطون بعضهم بالبعض الآخر بشكل سلبي وعفوى وبالتالى بالإحساس بخصائصهم المشتركة عبر "الشبكات السلبية" – وذلك عن طريق أساليب مختلفة مثل الاشتراك فى أشكال معينة لتصفيف الشعر، والسراويل الجينز الزرقاء، والتسكع فى الأماكن، والطعام، والموضة، والبحث عن المرح العام. وباختصار وكما هو الحال فى حالة المرأة والفقراء فإن كل هذه الأنشطة ليست سياسات احتجاجية، ولكنها فى الواقع سياسات إصلاحية تتم عبر فعل مباشر.

وبينما عملت المعركة حول "مرح الشباب" على إدخال الشباب الحضرى إلى حلبة النضال السياسى ضد الحركات والنظم الأصولية، فإن اللاحركات الشبابية بهذا المعنى – تلك التى تنشغل أساسًا بالالتفاف حول الوسط الفكرى المعيشى للشباب وتأكيده – لا يجب بالضرورة أن ينظر إليها على أنها إرهاصات للتحول الديمقراطى، كما يأمل البعض فى الغالب. حقيقة أن الشباب يمكن أن يصبحوا فاعلين فى التحول الديمقراطى، فقط، عندما يفكرون ويسلكون بشكل سياسى؛ ولكن انشغال الشباب بمطالبهم الشبابية الضيقة لا يكون لها سوى تأثير طفيف على انخراطهم فى الاهتمامات المجتمعية العامة. وبعبارة أخرى فإن المؤثرات التحولية، وخاصة تلك المتصلة بالتحول الديمقراطى، للاحركات الشبابية يعتمد على قدرة النظم

السياسية أو الدول المعينة على أن تتكيف مع مطالب الشباب. إن اللاحركات الشبابية، تماما مثلها مثل اللاحركات النسوية، تقوم على تأثير يتصل اتصالاً قويا بالتحول الديمقراطى، خاصة عندما تتحدى الأسس الفكرية الضيقة للنظم السياسية الأصولية والشمولية.

منطق الممارسة فى اللاحركات

كيف لنا أن نفسر منطق الممارسة فى اللاحركات؟ تعرف الحركات الاجتماعية، خاصة تلك التى لم تظهر فى المجتمعات الأوروبية المتقدمة تكنولوجيا والمنفتحة سياسيًا، تعرف بأنها" شكل من أشكال التحدى المنظم الواعى والمستقل للسلطات القائمة"(٢٣). وغالبًا ما تتشكل هذه الحركات فى تنظيمات خاصة ويتم توجيهها بإيديولوجيات معينة؛ وهى تساير أطرًا معينة وتتبع قيادات محددة، وتتبنى وسائل خاصة أو طرائق وأساليب للتعبير عن المطالب(٢٤). فما الذى يميز النمط الذى نطلق عليه اللاحركات والذى حاولت أن أصفه فيما سبق؟ وما الملامح المميزة للاحركات على العموم؟

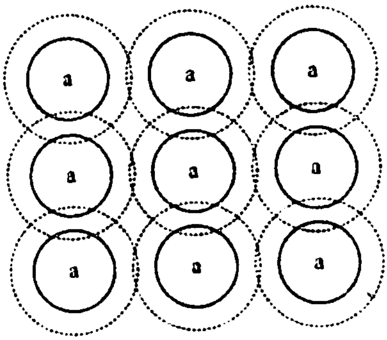
أولا، إن اللاحركات أو الأفعال الجمعية للفاعلين الذين لا تربط بينهم رابطة جمعية، تميل إلى أن تتوجه بالفعل وليس بالأيديولوجية؛ وهى تكون هادئة بشكل كبير، وتبتعد عن الانتشار الضوضائى مادامت المطالب التى تظهر هنا تكون مطالب فردية وليست مطالب معبرة عن جماعات مترابطة. وثانيا، فبينما نجد أن القادة فى الحركات الاجتماعية عادة ما يحركون التجمعات لكى يضغطوا على السلطات لتحقيق مطالبهم، نجد أن الفاعلين فى

اللاحركات يمارسون على نحو مباشر ما يطلبونه أو يدعونه بصرف النظر عن صور العقاب التى تقوم بها الحكومة. ومن ثم فإن ما تقوم به اللاحركات ليس سياسة للاعتراض ولكنها سياسة ممارسة للتغير عبر أفعـال مباشـرة ومتنوعة. وثالثًا، فعلى العكس من الحركات الاجتماعية، حيث يكون الفاعلون منغمسون فى أفعال خارقة للحراك والاعتراض تتجاوز روتين الحياة اليومية (مثل حضور الاجتماعات وتقديم العرائض وتحزيب الناس، والتظاهر وغير ذلك)، على العكس من ذلك فإن اللاحركات تتكون مـن ممارسـات تختلط بالممارسات العادية للحياة اليومية، ومن هنا فإن الفقراء الذين يبنون مساكن ويحصلون على مياه جارية وخطوط تليفون، أو الذين يفرشون بضائعهم فى شوارع المدينة الجانبية، والمهاجرون على مستوى العـالم الـذين يعبـرون الحدود للبحث عن حياة جديدة، والنساء اللائى يبحثن عن فرص تمكنهم مـن الذهاب إلى الجامعة وممارسة الرياضة، والعمل العام، وممارسـة الأعمـال التى يمارسها الرجال واختيار شركاء حياتهن، والشباب الذين يرتـدون مـا يرغبون الظهور به، ويسمعون ما يريدونه، ويتسكعون فى الأمـاكن التـى يحبونها – كل هؤلاء يشكلون ممارسات تندرج تحت ما نسميه باللاحركـات فى الشرق الأوسط وأماكن مشابهة من العالم. أما النقطة الرابعـة والأكثـر أهمية فهى أن هذه الممارسات لا تنجز من خلال جماعات صغيرة من الناس يعملون على الهامش؛ ولكنها ممارسات شائعة للحياة اليومية ينجزها ملايين من البشر وإن كانوا متفرقين هنا وهناك. وبعبارة أخرى فإن قوة اللاحركات لا تكمن فى وحدة الفاعلين، التى يمكن أن تهدد بالانقطاع أو عـدم اليقـين أو الضغط من جانب الأطراف المعادية. فقوة اللاحركات تعتمد قوة الأعـداد

الكبيرة، أى إنها تعتمد على ما ينتج عنها من تأثير علـــى معـــايير وقواعـــد السلوك السائدة فى المجتمع لأفراد يعملون الشىء نفسه بشكل دائم ومستمر.

ولكن ما هو تأثير "الأعداد الكبيرة"؟ بادئ ذى بدء نرى أن الأعـــداد الكبيرة التى تعمل بشكل مشترك يكون لها تأثير فى إضفاء الشرعية والتطبيع على الأفعال التى يمكن أن توصف بأنها غير شرعية. فممارسات الأعـــداد الكبيرة من المحتمل أن تحتل الأماكن التى تتركز فيها القوة وتستكملها فـــى مجتمع يمكن أن ينتج فيه المهمشون قوتهم مع استثمارها وتعضديها. ومن هنا فإنه كلما زاد عدد النساء اللائى يؤكدن حضورهن فى الحيز العام (الفـــضاء العام)، قلت صور التسلط الأبوى عليهن. وكلما زاد عـــدد الفقـــراء الـــذين يكونون مجتمعاتهم الحضرية بأنفسهم، أصـــبحت المراقبـــة العُليـــا للحكـــم الحضرى محدودة.

وثانيًا: على الرغم من أن هؤلاء البشر يعملون بشكل فردى ومتفرق، فإن تأثيرات أفعالهم لا تذهب هباءً منثورًا. فهم يمكن أن يتصلوا ببعـــضهم، منتجين قوة أكبر من قوة كل فرد على حدة. وبينما يؤثر كل فعل، مثل نقطة المطر، تأثيرًا فرديًا محدودًا، فإن مثل هذه الأفعال تنتج مساحات أوسع مـــن بدائل الممارسة عندما يتعلق الأمر بأعداد كبيرة – تمامًـــا مثـــل التـــأثيرات الفردية لبلايين ذرات المطر التى تتجمع لتنتج الـــجداول المائية والأنهـــار أو حتى الفيضانات والموجات (انظر الشكل ١-١). وهكذا فإن ما يحدد على نحو مطلق قوة الحركات هو النتائج (المقصودة وغير المقصودة) للممارسات المتشابهة التى يقوم بها أعداد كبيرة من البشر.



شكل رقم (١-١) قوة الأعداد الكبيرة

الناتج غير المتوقع لانصهار الأفعال الفردية

وإذا ما كنا نفكر فى اللاحركات على هذا النحو، ألا نكون قد وقعنا فى شباك المفهوم الذى قدمه هارديت ونجرى **Hardt and Negri** حول مفهوم العامة والجماهير الحاشدة **Multitude**، والذى تم تعريفه بأنه "تفريدات الفاعلين الاجتماعيين الذين يسلكون على نحو متشابه"؟ فعند النظرة الأولى فإن قوة الدفع (الزخم) الكبير، وتشظى الفاعلين الذى يرتبط بسلوك الجماهير الحاشدة يذكرنا باللاحركات والقوة التى ترتبط بالأعداد الكبيرة. ولكن هذا التشابه لا يتعدى هذا الحد، فعلى عكس المقولات المرتبطة بالطبقة العاملة، والشعب، والجماهير، والتى تتسم بالتشابه والهويات المشتركة، فإن الجماهير الحاشدة تتكون من سلوكيات مفردة أو من فاعلين غير متشابهين، فهى خليط من جماعات اجتماعية مختلفة، وتجمعات جندرية أو توجهات نوعية (جنسية) تكون مختلفة عن بعضها وجوديًا (انظر الشكل ١-٢). أما التشابه الظاهر كما يذهب هارديت ونجرى **Hardt and Negri** فإنه يكمن فى أنها تنتج

"جهدًا غير مادى" **Immaterial Labor** وهى تتعارض بـــذلك مـــع مفهـــوم "السلطة" (٢٥). وهكذا فبينما يفترض أن تؤدى تجمعات الجماهير الحاشدة إلى تجميع ذوات اجتماعية مختلفة وجوديًا بعضها عن البعض الآخر(من الرجال والنساء، من البيض والسود، ومن جماعات إثنية مختلفـــة... إلـــخ)، فـــإن اللاحركات تجمع أعضاء من نفس الجماعة، حتى وإن كانت متشظية داخليًا (مثل الشباب المتعولم، والمرأة المـــسلمة، والمهـــاجرين غيـــر الـــشرعيين، أو فقراء الحضر)، وهم يسلكون بشكل متشابه على الرغم من أن كلا مـــنهم يتصرف على نحو مفرد. وبينما يكون الفعل الجمعى فى اللاحركـــات دالـــة على المصالح والهويات المشتركة داخل جماعة معينة، خاصة عندما تواجه بخطر مشترك، فإنه لا يكون واضحًا فى حالة الجماهير الحاشدة ما إذا كانت المكونات المفردة سوف تتجمع بعضها مع البعض الآخر، وكيف تتجنب هذه الجماعات المختلفة (الرجال والنساء، وأعضاء الطبقة العاملة من أبناء البلـــد وأعضائها من المهاجرين، أو الجماعات العرقية الأساسية أو الهامشية)، كيف تتجنب هذه الجماعات صراع المصالح بينها وبين بعضها بعـــضا، وكيـــف تعمل بشكل مشترك.

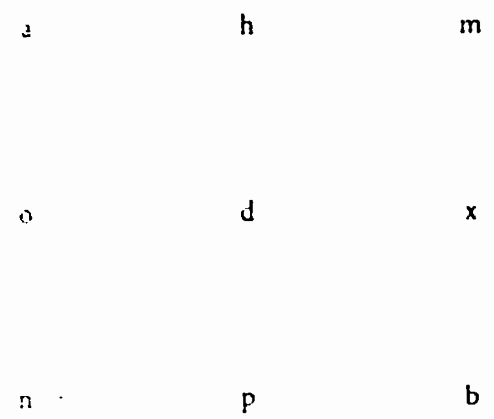
وإذا ما كانت الهويات المشتركة هى إحـــدى الخـــصائص الأساســـية للفاعلين فى اللاحركات، والتى تدفعهم إلى العمل سويًا، وهو عكس ما يوجد فى حالة الجماهير الحاشدة، فإن لنا أن نسأل فى المحل الأول كيف تتـــشكل هذه الهويات بين الفاعلين الأفراد الذين لا تربط بينهم رابطة؟ وكيف تـــأتى أفعالهم متشابهة إذا لم يكن قد تم تعبئتهم من خـــلال منظمـــات أو قـــادة؟ إن الهويات الجماهيرية تبنى ليس فقط فى المؤسسات القانونية والمفتوحة أو فى

الشبكات التضامنية، والتى غالبا ما تحرم منها بسبب نظام السيطرة والهيمنة. إن صور التضامن تتكون بشكل أساسى فى الفضاءات العامة – فى نطاق الجيرة، ونواصى الشوارع، والمساجد، وأماكن العمل، ومحطات الركاب، والجامعات، والنوادى الرياضية، – عبر ما أطلقت عليه من قبل "الشبكات السلبية"(*) Passive networks. ويقدم لنا مفهوم الشبكات السلبية ملمحا أساسيًا من ملامح تكوين اللاحركات، فهو يشير إلى أشكال الاتصال التلقائية بين الأفراد الذين لا تربط بينهم رابطة، والتى يتم إقامتها عبر اعتراف ضمنى بأشكال التشابه بينهم، والذى يتم على نحو مباشر فى الأماكن العامة أو على نحو غير مباشر عبر وسائل الاتصال الجماهيرية(٢٦). وهكذا نجد أن الباعة الجائلين فى الشوارع سوف يدركون أوضاعهم الصعبة المشتركة من خلال مشاهدة بعضهم بعضا على نواصى الشوارع، وبشكل يومى، حتى وإن لم يكونوا قد تحدثوا قط مع بعضهم بعضًا. كما أن النساء الغرباء ممن يهملن رموز الملابس فى الأماكن العامة سوف يستدمجن هويتهم المشتركة فى الشوارع بمجرد مشاهدة بعضهن بعضا؛ كما أن هؤلاء الذين يشاهدون الرجال أمام القضاة فى ساحات المحاكم سوف يشعرون بشكل تلقائى بمكانتهم المشتركة المنخفضة. ففى نواصى الشوارع وفى المحلات التجارية الكبيرة وفى الجامعات يحدد الشباب صغار السن موقفهم الجمعى عن طريق الإدراك التلقائى للأزياء المتشابهة وأساليب تصفيف الشعر وأشكال التذوق الاجتماعى، ويقدم المكان لهذه الجماعات إمكانية الاعتراف المشترك انظر

(*) تفهم كلمة السلبية عندما تستخدم لوصف الشبكات أو المواطنة بمعنى غير مقدامة أو غير نشطة، أى إنها تكتفى بالفعل العادى دون زيادة؛ فالسلبية هنا لا تحمل مضامين السلب أو الانسحاب، بل تحمل مضامين الاكتفاء بالفعل العادى. (المترجم)

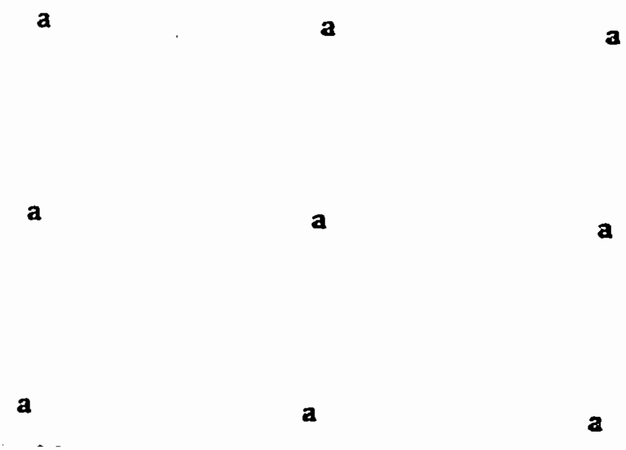
الشكل (١   ٥)   وهو عامل يميزهم عن مثل هــذه الجماعــات المتفرقــة كالمهاجرين غير الشرعيين الذين قد لا يمتلكون الوسيط المكــانى للتعجيــل بتكوين التضامن إذا لم يجتمعوا سويًا فى نفس أمــاكن العمــل، أو مراكــز الاحتجاز، أو التجمعات السكنية. ويعتمد هذا النمط من الجماعات على وسائل الاتصال والإشاعات وعلى الشبكات المتباعدة   بمعنى معرفة شخص يعرف شخصًا آخر يعرف شخصا ثالثا له نفس الموقع   وهى عملية تسهل تكــوين "صور التضامن المتخلية" (انظر الشكل رقم ١   ٣)[٢٧].

وبمقدور تكنولوجيا الاتصال الجديدة، خاصة المواقع التى تتيح تكوين شبكات اجتماعية مثل الفيس بوك، بمقدورها أن تسهل الاتصال عبر وســيط المكان عن طريق ربط الأفراد المتباعدين عبر العالم الفضائى، وهى بــذلك تخلق فرصة قوية لبناء الشبكات النشطة والخاملة.



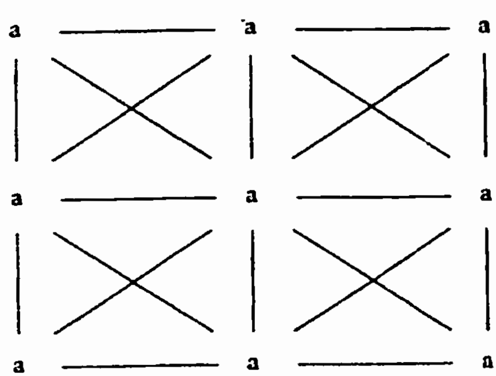
الشكل (١-٢) اللاشبكة: أفراد متفرقون لا يجمعهم وضع مشترك. المصدر:

Asef Bayat, street politics: Poor People's Movements in Iran.New p.18. York: Columbia University Press, 1997,



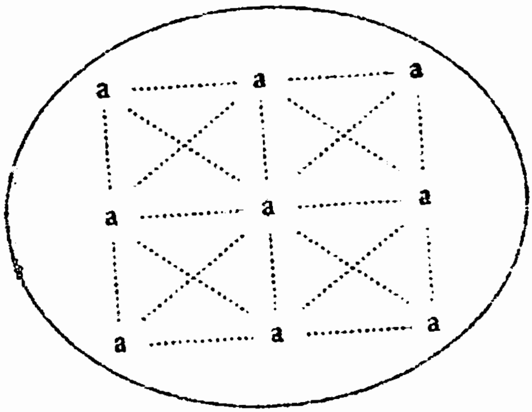
الشكل (١   ٣) اللاشبكة: أفراد متفرقون يجمعهم وضع مشترك. المصدر:

Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran. New York: Columbia University Press, 1997, P.18.



الشكل (١-٤) الشبكات النشطة: أفراد يجمعهم وضع مشترك نظموا أنفسهم عن قصد –رابطة بشبكة نشطة. المصدر:

Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran. New York: Columbia University Press, 1997,p.18.



الشكل (١ ٥) الشبكات السلبية: أفراد متفرقون لهم أوضاع متشابهة جمعهم المكان. المصدر:

Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran. New York: Columbia University Press, 1997,p.18

وقد قامت حركة شباب ٦ أبريل في مصر على هذا النمط من الاتصال الجماهيرى، فاستطاعت أن تجمع ٧٠,٠٠٠ فرد، معظمهم من صغار السن، الذين ساندوا إضرابات عمال النسيج فى إبريل عام ٢٠٠٨ واعترضوا على عدوان إسرائيل على غزة عام ٢٠٠٨ ٢٠٠٩[٢٨]. ولكن هذه المساحة (هذا الحيز) تكون مقصورة على الصغار من المتعلمين والأكثر استقرارًا من الناحية الاقتصادية الذين يمكن أن ينتهى حراكهم من هذا النوع إلى شكل من أشكال "السياسة المظهرية" **chic politics** والتدخلات قصيرة المدى. وأهم من هذا، فإن هذا الشكل من أشكال التعبير يكون قابلاً للاحتواء، ومن ثم يكون قابلاً لسيطرة الشرطة، إذا ما قورن بالتدفق والاستمرار اللذين يميزان

الشبكات السلبية (الساكنة أو الخاملة). ففى المعركة التى يوجد بها عدم تعادل بين الطرفين، فإن الضعيف سوف يخسر إذا ما اتبع نفس قواعد اللعبة التى يستخدمها أولو القوة. فلكى يكسب الشخص الضعيف معركة، فليس أمامه من اختيار إلا أن يلعب بشكل مختلف وبقدر من الإبداع، وأن يكون أكثر مرونة وأن يغير قواعد اللعبة باستمرار.

وعلى أى حال، فإن الذى يخلق الصلة بين الشبكات السلبية والفعل الجمعى المحتمل هو التهديد المشترك. وبعبارة أخرى فبينما تتحقق المكاسب فى اللاحركات على نحو فردى من خلال الممارسات المباشرة، فإن الدفاع عن هذه المكاسب يأخذ شكلاً جمعيًا، عندما يحول الخطر المشترك الشبكة السلبية إلى اتصال نشط ومقاومة منظمة. وعلى هذا النحو، فإن النساء اللائى يتحدين السلطات بشكل مفرد من خلال عدم تمسكهن برموز الزى (المقبولة) يمكن أن يتجمعن عندما يواجهن الشرطة المخولة بمراعاة مبادئ الأخلاق فى الشارع. كما أن فقراء الحضر الذين يستمرون فى بناء منازل غير قانونية بشكل هادئ وفردى يقاومون محاولات الحكومة لهدم هذه المنازل مقاومة جماعية. ونجد أن المظاهرات العامة الحاشدة للمهاجرين غير الشرعيين فى لوس أنجلوس فى ٢٦ مارس ٢٠٠٦ والمطالبة بتشريع لحمايتهم، قد تمثل فى احتجاجًا جمعيًا حاشدًا أكثر إثارة فى تعبيره عن اللاحركات المكونة من أفراد متباعدين. ومن الطبيعى أن يحدث دائمًا إمكانية أن يختار الفاعلون بعقلانية، بدلاً من الدخول فى مواجهة البدء فى "معركة استنزاف" – وهو نوع من الامتثال المؤقت فى أوقات الشدة مع استئناف التعديات عندما يحين الوقت

المناسب. فعلى عكس النساء، نجد أن الشباب والفقراء والمهاجرين غير الشرعيين لا يستطيعون أن يقاوموا فعل الدولة دون أن ينظموا أنفسهم على نحو مقصود، مادامت العلامات التى يمكن من خلالهما أن يدركوا خصائصهم المشتركة بوضوح فى المكان العام تكون محدودة (انظر الشكل رقم ١-٤). ولكن الناس الذين لا يملكون علاقات مميزة يمكن أن يقيموا اتصالاً عبر الصوت المشترك (مثال ذلك الصياح بكلمة "الله أكبر" من على أسطح المنازل أو إشعال النار ليلاً عن طريق الصغار فى إطارات السيارات) وعن طريق الرموز (ألوان أو رابطة معصم أو قمصان معينة).

وتشير هذه الديناميات بالفعل إلى الطريقة التى تتحول بها اللاحركات إلى سياسات نضالية مستمرة (*) وإلى حركات اجتماعية، كما تشير إلى وقت حدوث هذا التحول. والواقع أن التحدى الفعلى (مهما كان فرديًا ومتفرقًا) من خلال أعداد كبيرة من الناس يؤشر إلى أن حراكًا اجتماعيًا كبيرًا فى طريقه إلى أن يحدث. وقد يتطور هذا إلى سياسية نضالية مستمرة عندما تسنح الفرصة لظهور حركة نشطة منظمة ومستقلة وعلى درجة من التمأسس؛ يحدث هذا على سبيل المثال عندما تضعف النظم السياسية والدول بسبب دخولها فى قتال مع هذه الجماعات، أو حدوث أزمة، أو ضغط دولى، أو عندما تصعد إلى سدة الحكم حكومة أكثر تسامحًا. ولكن التأثير التحولى للاحركات لا يجب الحكم عليه ببساطة من خلال تحولها إلى حركات

(*) يستخدم المؤلف هنا كلمة Contentious Politics، وقد ترجمتها في البدء بجدالية، ولكن عند المراجعة النهائية قررت أن أترجمها بالنضالية المستمرة، وهى أقرب إلى المعنى وأكشف له. (المترجم)

اجتماعية منظمة. فاللاحركات فى حد ذاتها يمكن أن يكون لها أثر تحـويلى إذا ما استمرت فى العمل داخل المجتمع. فهى يمكن أن تقلل قدرة الدولة على الحوكمة. فالدول لا تحكم من خارج المجتمع عبـر شـكل مـن الـسيطرة (أو السيادة) ولكنها تنسج منطقها فى سدى المجتمع ولحمته، فـى المعـايير والقواعد والنظم، وعلاقات القوة. وتتحدى العمليات المرتبطة باللاحركـات هذا المنطق للقوة. ومن المحتمل أن تحاول الدولـة أن توقـف الممارسـات المضادة للاحركات، كأن تحاول على سبيل المثال أن تدمجها فـى منطـق القوة الخاص بها. ولكن هذا ليس بالأمر اليسير، وذلك لأن الطريقـة التـى تعرض بها اللاحركات مطالبها يحتمل أن تفقد الدولة قدرتها على أن تحيـد من آثارها. وإذا ما استطاعت الدولة أن تتبنى مطالب اللاحركات، فإن ذلـك يعد فى الواقع شكلاً من أشكال الإصلاح فى الدولة ذاتها[٢٩].

ولكن لماذا تكون اللاحركات هى الشكل الأكثـر انتـشارًا للنـشاطية **activism** من سياقات سياسية واجتماعية بعينهـا فـى مجتمعـات الـشرق الأوسط؟ يرتبط العامل الأول بالحقيقة التى مفادها أن الـدول التـسلطية لا تتسامح مع أى اعتراض منظم ومستقل. ولهذا فإنها تحاول إما تفريق السكان المهمشين، خاصة الطبقة السياسية منهم، أو أن تدمجهم فى نظمها الشعبوية. ولكن الحقيقة أن الطبقات المهمشة نفسها لديها استعدادات (اتجاهات) جديدة. فالتشظى المستمر للعمل، وتوسع القطاع غير الرسمى، وتقلص القطاعـات العامة، ونمو المنظمات غير الحكومية، - كل ذلك جنبًا إلى جنب مع عمليات إعادة الهيكلة المصاحبة لليبرالية الجديدة - يعمل على تجميع القدرة الشعبية

للانخراط فى النشاطية المنظمة فى شكل تنظيمات نقابية تقليدية مثلاً. ولكن هؤلاء المهمشين يواجهون من قبل الدولة التى لا تكون قادرة فى الغالب – أو غير راغبة – فى تحقيق حاجاتهم المادية والاجتماعية – وهى التوقعات والحاجات التى تتضاعف مع النمو الحضرى، ونمو التعليم، والتوسع الإعلامى، وارتفاع الوعى لدى المواطنين – الأمر الذى يدفع الجماهير إلى أن تدير قضاياها بنفسها – فعندما لا تستطيع الدولة تقديم الإسكان الكافى أو فرص العمل للفقراء (وعندما تكون القنوات الشرعية الممكنة – مثل التحزيب **Lobbying** – لتحقيق هذه الاحتياجات غير موثوق فيها أو مثقلة بالبيروقراطية الحكومية)، عندما يكون الأمر كذلك فإن الفقراء يلجأون إلى البناء العشوائى على الأرض أو احتلال الملذات المتاحة على نحو عشوائى، أو فرش بضاعتهم فى الشوارع بطريقة غير قانونية. وعندما تفشل الحكومة فى الاعتراف بالحقوق الجندرية أو مطالب الشباب، فإن النساء والشباب يمكن أن يتحدوا السلطة الرسمية عن طريق تنفيذ مطالبهم فى المناطق أو المؤسسات التى تغيب فيها هيمنة الدولة أو تملك المناطق والمؤسسات التى يكون لها سلطة توقيع العقاب الرسمى. وتكون هذه الصور من الاعتداءات ممكنة – وهذه هى النقطة الثالثة – بسبب أن النظم التسلطية، على الرغم من صورتها الظاهرة القوة، تدير دولاً – رخوة – ينقصها المقدرة والاتساق والقدرة الإدارية لتحقيق الضبط الكامل، على الرغم من أنها تأمل فى ذلك. وتكون النتيجة وجود مخارج وفضاءات وثغرات – مناطق للحرية النسبية – يمكن أن تملأ عبر الفاعلين العاديين. إن عبقرية الأفراد المهمشين – اللاحركات – تكمن فى القدرة على اكتشاف هذه المخارج والثغرات. وأنا

أتحدث هنا عن فعل المثابرة الذى يبديه النساء و الشبيبة و المحرومون من سكان الحضر الذين يفهمون - رغم اختلافهم - القيود التى يعانون منها، ويكتشفون الفرص ويدركونها، ويستفيدون من الثغرات الموجودة للتعجيل بتحقيق فرصهم. ومن الأمثلة الدالة على الطريقة التى يمكن أن تجد بها المرأة فرصة تتحدى من خلالها الأيديولوجيه المسيطرة، التى تنظر إليها على أنها مواطنة من الدرجة الثانية، من هذه الأمثلة المرأة الإيرانية ذات القوة البدنية التى صممت أن تخوض سباقًا لقيادة السيارات، وهو من الرياضات التى يحتكرها الرجال، وأن تفوز فى هذا السباق. ويلخص هذا المثال ما أطلقت عليه "فن الحضور" - أى الشجاعة والإبداع فى تأكيد الإرادة العامة على الرغم من كل المصاعب، وتحدى القيود، واستخدام ما هو متاح، واكتشاف فضاءات تمكن الذات من أن تظهر للآخرين وأن تسمع وتحس وتدرك. إن فن الحضور هو اللحظة الأساسية فى حياة اللاحركات، أى فى الحياة بوصفها سياسة.

إن قصة اللاحركات هى قصة الفعل الاجتماعى فى أوقات الشدة. وأحسب أن المفهوم هو مفهوم وصفى ونظرى. فمن ناحية فإنه يتجاوز الثنائيات الجامدة بين الإيجابى/ السلبى، الفردى/ الجمعى، والسياسى/ المدنى، وجميعها ثنائيات محدودة الأفق، كما أنه يفتح إمكانيات جديدة لبحث الممارسات الاجتماعية غير المشاهدة، والتى يمكن أن تحدث تغيرًا اجتماعيًا كبيرًا. كما أنه يكشف عن منطق الممارسة بين التجمعات المتفرقة والمتباعدة تحت ظرف الحكم التسلطى الذى يمنع فيه التجمعات الحرة والتواصل النشط.

إنه يخبرنا عن الطريقة التى يتصرف بها الناس، وكيف يقاومون ويتحـــدون الهيمنة عبر ممارسات جمعية (تنبع من ممارسات متفرقة ومتشظية). ومـــن ناحية أخرى فإن المفهوم له طابع نظامى (أو إلزامى) من حيث إنه يتحـــدى الأفكار وصور الاعتذار التى تقدم لتبرير الانسحاب وعدم الفعل تحت وطأة السيطرة. إنه يساعدنا على أن ندرك، ومن ثم نأمل، إنه على الـــرغم مـــن الحكم التسلطى، فدائمًا توجد طرائق يمكن أن يقاوم بها الناس، وأن يعبـــروا عن طاقتهم، وأن يبدأوا التغيير بدلاً من الانتظار أو اللجوء إلى العنف.

الفصل الثانى

تحول الشرق الأوسط العربى(*)

تشريح وثيقة

يبدو الشرق الأوسط فى العقد الأول من الألفية الجديدة وكأنه دخل فى طريق مسدود، لا يستطيع أحد أن يتنبأ بالخروج منه إلا فى النزر اليسير. وعلى الرغم من العائدات النفطية الوفيرة، فإن الدخل الشخصى للعرب عُد من أكثر الدخول انخفاضًا فى العالم. وتناقصت الإنتاجية، وظل البحث العلمى فى حالة بائسة، وتناقص معدل الالتحاق بالمدارس، وظلت الأمية عند معدلاتها المرتفعة رغم كثرة الإنفاق على مكافحتها. كما ظلت الدول العربية لديها من المعلومات ووسائل الاتصال، منسوبة إلى السكان، نسبة أقل من المتوسط على المستوى العالمى – أقل من ٥٣ جريدة لكل ألف من السكان مقارنة بعدد ٢٨٥ جريدة لكل ألف من السكان فى العالم الصناعى. ولا تزال ترجمة الكتب مهملة – حيث لا يوجد إلا ٤,٤ كتبًا مترجمًا ينشر سنويًا

(*) تم اقتباس هذا الفصل من المصدر التالى:

Asef Bayat, "Transforming The Arab World: The Arab Human Development Report and The Politics of Change", Development and Change 36, No.6, 2005, 1225-37.

لكل مليون من السكان (مقارنة بـ ٥١٩ كتابًا فى المجر و ٩٢٠ كتابًا في إسبانيا). كما أن مؤشرات التنمية فى الوطن العربى فى مجال الصحة والتعليم تأتى فى مرتبة متأخرة مقارنة بالدول الأخرى وفقًا لمؤشرات البنك الدولى. وباختصار "تعد الدول العربية دولاً غنية أكثر منها دولاً متطورة"[١]. وفى نفس الوقت فإن النظم السياسية التسلطية، بدايةً من مصر والأردن والمغرب وحتى دول الخليج العربى، وجميعها له علاقات قوية بالغرب، استمرت تتحدى الصيحات المستمرة للتحول الديمقراطى والمحاسبية. وقد أدى هذا المسار التاريخى إلى ظهور حركات معارضة، سيطرت عليها الجماعات السياسية الدينية (الإسلامية)، تلك التى كشفت هى نفسها عن أساليب غير ديمقراطية واستبعادية وعنيفة.

لقد أدى تضافر هذه الظروف الاجتماعية والسياسية إلى تدعيم الفكرة السائدة حول "استثنائية الشرق الأوسط"، خاصة فى الأوساط الإعلامية والأكاديمية – تلك الفكرة التى شكلت فكرة مركزية فى النموذج الاستشراقى. وهكذا صُور الشرق الأوسط – وبخاصة الدول العربية منه – بالمقارنة مع الدول المناظرة فى العالم النامى، على أنه شيء مختلف "له خصوصية" ككيان ثقافى لا تنطبق عليه الأطر التصورية التقليدية فى التحليل. ولذلك فقد دعا واضعو السياسات العامة فى الغرب، خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية – إلى تغيير سريع فى المنطقة، واعتقدوا – من ثم – أن التغير لن يأتى من داخل هذه المجتمعات، ولكن من خارجها، وباستخدام القوة. ولقد شجع هذا الموقف أصحاب النزعة الأيديولوجية من المحافظين الجدد فى إدارة ج.د. بوش على

أن يضعوا موضع التنفيذ فلسفة ليو ستراوس **Leo Strauss** حول استخدام القوة، وممارسة النزعة النخبوية غير الليبرالية فى السياسة، وفكرة توحيد النظام السياسى باستخدام التهديد الخارجى. ولقد تم الإيعاز إلى المجتمعات الإسلامية فى المنطقة بتغيير الكتب المدرسية، وإغلاق مدارسها الدينية، ونصيحة الدعاة بعدم استخدام عبارات معادية للولايات المتحدة. لقد عملت الولايات المتحدة على إسقاط نظام طالبان فى أفغانستان، وفككت نظام صدام حسين عن طريق غزو العراق، وهددت إيران بالغزو وذلك لتكوين "شرق أوسط كبير" يتمتع "بالديمقراطية والتنمية".

ولا ينظر إلا القليل فقط من العرب والمسلمين فى المنطقة إلى "التغير عن طريق القسر" على أنه استراتيجية ممكنة وكريمة، ذلك أن هذا التغيير يتسم باللاأخلاقية، كما أنه يؤدى إلى انتشار العنف والفوضى، فضلا عن أنه يحط من كرامة البشر. ولأننى عشت وعملت فى الشرق الأوسط لمدة عقدين من الزمان، فإننى أشعر أن الدعوة إلى التغيير من الداخل لم تنقطع بحال على الرغم من أن الصراعات "الخارجية"، خاصة استمرار إسرائيل فى احتلال الأراضى الفلسطينية، والسياسية الخارجية العدوانية للولايات المتحدة فى المنطقة، قد أدت إلى إفساد النضالات الداخلية لإحداث تحول اجتماعى وسياسى. ولقد أدى وقوف الدول التسلطية ضد التغيير، جنبًا إلى جنب مع الهيمنة الإمبريالية من الخارج، إلى إدخال المنطقة فى طريق مسدود ولم يكن البحث عن رؤية للتغيير من الداخل فى الوطن العربى مُلحًا من قبل كما هو الآن.

وتكمن أهمية تقرير التنمية الإنسانية العربية فى نشره فى هذا الظرف العالمى والإقليمى، خاصة بعد نقطة التحول المهمة فيما بعد ١١ سبتمبر. وأكثر من ذلك فإن هذا التقرير – الذى ظهر فى أربعة مجلدات بالعناوين التالية: خلق فرص للأجيال القادمة (٢٠٠٢)، بناء مجتمع المعرفة (٢٠٠٣)، نحو بناء الحرية فى العالم العربى (٢٠٠٤)، نحو تمكين المرأة فى العالم العربى (٢٠٠٥) – جاء ليشكل "وثيقة للتغير" "أنتجها العرب من أجل العالم العربى". ويهدف هذا التقرير إلى رسم طريق للخروج من هذا المرض العضال عن طريق الدعوة إلى "تحول جذرى" فى المنطقة.

ولقد تبنى مؤلفو التقرير، لخدمة الهدف الاستراتيجى "للتحول الجذرى"، تبنى المؤلفون فهمًا واسعًا للتنمية، على أنها "عملية توسيع الخيارات بين البشر". لقد فُهمت التنمية فى ضوء مزيج نظرى لفكرة دودلى سيرس **Dudley Seers** عن التنمية بوصفها عملية تسمح بتحقيق الإمكانية الإنسانية وفكرة أمارتيا سن **Amartya Sen** عن "الحرية بوصفها تنمية"، وفى ضوء ذلك نظر التقرير إلى التنمية الإنسانية كعملية يوسع فيها البشر من اختياراتهم، ويؤثرون فى العمليات التى تشكل حياتهم ويتمتعون بحقوق إنسانية كاملة[٢]. إن هذا الفهم التصورى للتنمية يتجاوز التصورات التقليدية عن "التنمية" بوصفها مجرد نمو فى الناتج القومى الإجمالى، وارتفاع للدخل الشخصى، والتصنيع، والتقدم التكنولوجى، والتحديث الاجتماعى، على الرغم من أن هذا المفهوم الأخير يمكن أن يفسر "التنمية بوصفها حرية". وهكذا حاول التقرير فى عملية مسح شامل لحالة التنمية بدءًا من التعليم والصحة

والمعرفة إلى الثقافة والسياسة، حاول أن يحدد ثلاث فجوات رئيسية – فجوة المعرفة، وفجوة الحرية/ الديمقراطية، وفجوة تمكين المرأة – وجميعها تشكل نواة التراجع التنموى العربى. ولقد أوضح التقرير كيف يوجد ٦٥ مليون عربى راشد، ثلثيهما من النساء، ما زالوا أميين. كما أوضح أن جودة التعليم فى تراجع، مع غياب آليات لنمو رأس المال على أسس عقلية. وأوضح أيضًا أن خريجى الجامعات لا يجدون وظائف تتلاءم مع تخصصاتهم؛ وأن استخدام تكنولوجيا المعلومات لا يزال محدودًا، وبالتالى يظل هناك تناقص شديد فى فرص العمل بالنسبة للمتعلمين تعليمًا عاليًا.

إن التناقض (أو التباين) فى توزيع المعرفة لا يشير إلا إلى جانب واحد من جوانب عدم المساواة بين الرجل والمرأة فى الدول العربية. إن تعليم المرأة قد تحسن يقينا، وهكذا مستوى أميتها، ولكن الاتجاهات الاجتماعية والمعايير السائدة لا تزال مستمرة لتؤكد على الدور الإنجابى للمرأة وارتباطها بالأعمال غير المأجورة. وبالتالى نجد أن ما زال هناك نسبة(٥٠%) من النساء أميات، كما أن معدل الوفيات بينهن يصل إلى ضعف معدل الوفيات بين نساء أمريكا اللاتينية [٣]. وبالإضافة إلى ذلك فإن المرأة يتم التعامل معها بطريقة غير عادلة أمام القانون، وكذلك فيما يتصل بمكانتها الشخصية وأبنية الفرصة المتاحة أمامها والتدرج المهنى. وبذلك فإن المجتمع بتحيزه المستمر ضد المرأة يحرم قطاعًا رئيسًا من المساهمة فى قدرته الإنتاجية.

وكما علمتنا النظرية النسوية، فإن اللامساواة الجندرية تعكس خللاً فى النظرية الديمقراطية وفى الممارسة الديمقراطية بشكل عام. وفى المنطقة العربية على وجه الخصوص، فإن هذا الخلل يكون على أشده. فوفقًا لتقرير التنمية الإنسانية فإن المنطقة تتأخر كثيرًا فى هذه الجوانب عن دول أمريكا اللاتينية وأسيا وأوربا الشرقية. فبينما "تتشدق" الدول العربية بشكل عام بالديمقراطية، فإنها فى الممارسة تكشف عن ميول تسلطية كبيرة. فالدول العربية تسيطر عليها سلطات تنفيذية قوية ورؤساء يحكمونها طيلة العمر، وحرية التعبير والاجتماع محظورة، كما سقطت حقوق الإنسان ضحية مؤسسات قهرية وأمنية، ولا يستطيع أى فرد أن ينظر إليها نظرة بها قدر من المحاسبية. ولقد خلص التقرير إلى أن قمع الحريات وحقوق الإنسان هو العدو اللدود للتنمية الإنسانية. ولمعالجة هذه الظروف غير المواتية ولتحقيق تنمية ذات معنى دعا تقرير التنمية الإنسانية العربية إلى تمكين المرأة، وبناء مجتمع المعرفة، وتحقيق الحرية والحكم الرشيد.

وقد نسأل الآن إلى أى مدى تعد هذه الدعوات ملائمة، وإلى أى حد يمكن أن تعمل وثيقة التغير هذه إلى إخراج الشرق الأوسط، وإخراج مهمشيه، من هذا الطريق المسدود؟ إن تقييما حصيفًا للتقرير، وما يدعو إليه، وطريقة إخراجه أو إنتاجه، والسياسة المحيطة به، كل ذلك يدلنا على التناقضات والتعقيدات المرتبطة بالعمليات السياسية فى الشرق الأوسط وعلاقته بالعالم الغربى. إنه يكشف لنا كيف تعكس الأطر المثالية والتوقعات الأساسية– الحرية والتنمية والديمقراطية وتحرير المرأة – كيف تعكس كل

هذه الأطر والتوقعات رغبة حقيقية فى الاستقلال والتحرر، وفى نفس الوقت كيف تعمل كأدوات خطابية للهيمنة الإمبريالية. إن التقرير، الـــذى يعكـــس التناقضات الكامنة فى المنطقة التى يريد تحريرها، قد وقع فى النهايـــة فـــى أسر الرؤية النخبوية الخاصة بالليبرالية الجديدة والتـــى تـــذخر" بالـــدعوات التحررية".

السياسة المحيطة بالتقرير

لن تحظى وثيقة عربية، كما هو ماثل فى الـــذاكرة القريبـــة، بجـــدل وخلاف وتقريظ مثلما حظى تقرير التنمية الإنسانية العربية. فقد تم إعداده من خلال فريق عمل من المثقفين والمتخصصين العرب يربـــو علـــى المائـــة بتكاليف وصلت إلى ٧٠٠,٠٠٠ دولار وفقًا لتكاليف تقرير ٢٠٠٥[٤]. وآثار التقرير مناقشات غير مسبوقة فى الغرب وفى العالم العربى حول مـــستقبل المنطقة – وظهرت هذه المناقشات فى برامج التليفزيون الحواريـــة، وفـــى البرلمانات وفى وسائل الاتصال المطبوعة. ولقد تم استقبال المجلـــدين الأول والثانى من التقرير فى الغرب استقبالاً به قدر من الاحتفالية والتعاطف. فقد أشادت افتتاحيات الصحف اليومية الكبرى فى الولايات المتحـــدة الأمريكيـــة وأوربا بمؤلفى التقرير بسبب حرفيتهم وأمانتهم فى الاقتراب مـــن الحقـــائق المرة فى مجتمعاتهم. ولقد كتبت مجلة متخصصة فى بحوث الشرق الأوسط هى **The Middle East Quarterly** كتبت حول التقرير تقول :"لقـــد أخبـــر التقرير، باستخدام طريقة غير شائعة واستخدام حزمة من الإحصاءات، أخبر

عن قصة مأسوية لحقبتين من التخطيط الفاشل والانهيار التنموى"[٥]. ولقد تم تحميل أكثر من مليون نسخة من العدد الأول من التقرير على شبكة الإنترنت فى السنة الأولى من نشره، فى الوقت الذى استقبل فيه الموقع الإلكترونى الخاص بالتقرير حوالى ٢ مليون زائر[٦]. ولقد وصفت وزارة الخارجية الأمريكية التقرير الصادر عام ٢٠٠٢ على أنه "وثيقة احترافية"[٧]. كما ذهبت مجلة تايم (الأمريكية) إلى القول بأنه أهم منشور نشر فى عام ٢٠٠٢. كما منحت مؤسسة، ذات مكانة مرتفعة، فى الدنمرك جائزتها لعام ٢٠٠٣ لهذا التقرير؛ كما مدحت مؤسسة G8 فى عام ٢٠٠٤ خطة الأمم المتحدة بشأن "الشرق الأوسط الكبير" على أساس التوصيات التى جاءت فى هذا التقرير المهم. إن حالة التنمية الميئوس منها فى العالم العربى، هكذا ظن الكثير، تكمن فى مشكلة الإرهاب المتزايدة فى الشرق الأوسط التى اعتبرتها منظمة G8 بمثابة العقبة الكؤود التى تقف ضد مصالح هذه الدول.

ويرجع التحمس الغربى للتقرير إلى اعتراف النخب العربية بأوجه القصور الموجودة لديها فى ممارسة الحرية والديمقراطية والتنمية – وقد جاء هذا الاعتراف عبر وثيقة يتبناها برنامج الأمم المتحدة للتنمية ذات الصيت الواسع. وتعكس الوثيقة تأكيدًا لمخاوف "أهل الخبرة" الغربيين وادعاءاتهم واستراتيجياتهم، والتى ظهرت خاصة فيما بعد أحداث ١١ سبتمبر حول عرب الشرق الأوسط. إن جماعة الخبراء سوف يسمعون خلال صفحات التقرير كيف أن العالم العربى، الذى ينظر إليه الآن على أنه معقل الإرهاب، يعترف بمشكلاته الخاصة ويعبر عن رغبته فى إصلاح اقتصادى وسياسى.

فلقد أشاد المسئولون الغربيون والمعلقون الغربيون بالتقرير، ولقد كانت الأسباب التى دفعت الغرب إلى مدح التقرير هى نفسها الأسباب التى دفعت المثقفين العرب إلى انتقاده. فهم يوجهون سهام النقد إلى التقرير لأنه يذم العرب ويقلل من شأنهم أمام إسرائيل والولايات المتحدة فى الوقت الذى توجه إليهم الاتهامات على المستوى العالمى. لقد استبد بهم من أن يستخدم التقرير لتبرير السياسة التوسعية الأمريكية والهيمنة الإسرائيلية فى المنطقة. وهم يتهمون التقرير بالتأكيد المفرط على المصادر الداخلية للانهيار على أنه تأكيد ذو نظرة أحادية، يهمل كلية دور الاستعمار و"التدخل الإمبريالى" فى التعثر التنموى للشعوب العربية[٨]. ويدل التقرير، فى نظر هؤلاء المثقفين، على توجه مؤلفو التقرير نحو الاعتماد على الغرب والدفاع عنه. كما يدل على ضعفهم أمام الحساسيات الغربية. كما نظر المثقفون العرب إلى قضية أن الوثيقة تكتب فى الأساس باللغة الإنجليزية ثم تترجم إلى اللغة العربية باعتبارها تأكيدا آخر على أن التقرير يوجه إلى جمهور (غربى) معين. وبالإضافة إلى ذلك فإن النقاد العرب انتقدوا التقرير لتبنيه مفهوما "للتنمية الإنسانية" يعتمد على المؤشر المركب للتنمية البشرية البديلة، والذى يؤكد على حرية الفرد والانقسام الجندرى – وهو اهتمام أساسى لصناع السياسة الغربيين. لقد ذهب هؤلاء النقاد إلى القول بأن الأولويات يجب أن تشتمل على معالجة مشكلات الفقر والتعليم والصحة والمساواة، وليس مجرد التركيز على التحول الديمقراطى، وذلك ليس بسبب عدم وجود علاقة ضرورية بين الديمقراطية والتنمية (كما تفهم من خلال مؤشرات التنمية البشرية والدخل) خاصة وأن التقرير يتبنى صياغة أمريكية للديمقراطية، "وهى صيغة تؤكد

على حرية السوق مع إعطاء اهتمام طفيف للاستحقاقات البشرية والخدمات الاجتماعية"(٩).

والحقيقة أن كلاً من الإسراف من جانب المعلقين الغربيين والنبرة الناقدة من جانب نظرائهم العرب لا ينصف التقرير. فكلاهما يحاول أن يضفى الطابع السياسى على الوثيقة، بمدح أحيانًا وذم أحيانًا أخرى لأسباب ليست صحيحة. فالشك الذى يبديه المثقفون العرب من التحمس الغربى للتقرير هو شك له تبريره، إذا وضعنا فى اعتبارنا التأثيرات التدميرية والتعجيزية للسياسة الخارجية للولايات المتحدة تجاه التنمية والديمقراطية فى المنطقة. فباسم مكافحة الشيوعية، وللمحافظة على السيطرة الجيوبولوتيلية وضمان تدفق النفط بأسعار زهيدة، ساعدت كثير من الحكومات الغربية الدول التسلطية للقضاء على أشكال النضال الشعبى والاشتراكى والقومى (فى إيران وعمان وغيرهما). كما أن دعم الولايات المتحدة للاحتلال الإسرائيلى المستمر للأراضى الفلسطينية، والتقليل من شأن حركة المقاومة لهذا الاحتلال فضلاً عن احتلالها غير القانونى للعراق، كل ذلك يقدم أسبابًا كافية للسكان العرب للشك فى نوايا الغرب فى" تحويل المنطقة ديمقراطيًا".

ويعتبر النقد العربى للتقرير صحيحًا عندما يذهبون إلى القول بأن سبب تردى الحالة المعرفية لا يرتبط باستعداد داخلى، ولكنه يرتبط أيضًا بالتدخلات الخارجية. فالجيش الإسرائيلى الذى نهب الجامعات الفلسطينية ومراكز الأبحاث وأرشيفات الوثائق فى بدايات عام ٢٠٠٠ لابد وأن يساهم فى تعويق عملية نمو مجتمع المعرفة فى فلسطين. حقيقة أن المجلدين الثانى

والثالث من التقرير، على الرغم من مكانتهما المرتبطة بالأمم المتحدة؛ أثارتا – وإن بشكل مختصر – قضية النتائج التدميرية للاحتلال الإسرائيلى والغزو الأنجلو – أمريكى للعراق على التنمية الإنسانية العربية. لقد كان قتل الجيش الإسرائيلى لـــ ٧٦٨ فردًا وهدم ١٢,٠٠٠ منزل خلال ثلاث سنوات فقــط، هذا بجانب القصف الإسرائيلى المدمر للبنان فى عام ٢٠٠٦، ولغزة فى بداية ٢٠٠٩؛ وتمزيق الضفة الغربية بالحواجز بما ترتب على ذلــك مــن آثــار سيكولوجية واقتصادية، كل ذلك أدى إلى نتائج مدمرة على التنمية. وعلـــى نفس المنوال، فقد كان احتلال العراق، بما ترتب عليه من خسائر فادحة فى الأرواح، وتدمير للبنية التحتية، وتفكيك مؤسسات الدولة، واختراق حقــوق الإنسان، كان كل ذلك له ولا شك آثار على تعطيل التنمية فى المنطقة(١٠).

ومن ثم فإن الحديث عن هيمنة خارجية على أنها سبب التخلف لا يعد شيئًا جديدًا بين المثقفين العرب. فوجهة النظر الأكثر انتشارًا فـــى الـــشرق الأوسط كانت دائمًا تختلط بخطاب قومى قوى، فى الغالب على حساب تفسير المشكلات الداخلية بعوامل خارجية وفقدان الإحساس بتوازن الذات. فالاهتمام الشامل بشرور الاستعمار والمؤامرات الخارجية، جعل نموذج التبعية يسيطر فى المنطقة العربية لعقود عديدة مساهمًا بذلك فى نشر السياسات الـــشعبوية والقومية التى تختفى فيها عمليات نقد الذات، والنزعة البطريركية والـــسياسة التسلطية وعدم القدرة على توصيل القضايا إلى العالم، فى مقابـــل انتـــشار النزعة الدفاعية، والغطرسة السياسية، والركون إلى نظرية المؤامرة. إن هذه النظرة، والتى لا تزال منتشرة بين الطبقات السياسية فى العالم العربى، قـــد

أدت إلى تشويه الممارسات السياسية للطبقة، التى انحرفت عن النضال من أجل الديمقراطية، واحتوت حركات التضامن من أجل التحول (بما فى ذلك الحركات التى ظهرت فى الغرب على سبيل المثال)، وتركت نفسها فى أيدى النظم التسلطية العربية، التى كانت تلعب هى نفسها بأوراق القومية والمحلية.

إن الإسهام الحاسم الذى يقدمه التقرير يكمن فى محاولته تخطى هذا الخطاب القومى، عن طريق تحديد المصادر الداخلية لمشكلات التنمية. ويغطى التقرير، بنظرته الشاملة والمادة الغزيرة والرؤى الثاقبة التى يحتويها، يغطى المجالات الرئيسية للاهتمامات التنموية بما فيها النمو، والتوزيع، والفقر، والتعليم، والصحة، والسكان، ووفيات الأطفال، جنبًا إلى جنب مع الفروق النوعية، والمعرفة، والحوكمة، والثقافة، والسياسة. ويكشف التقرير على نحو واعى عن نوع من السرد ما بعد نظرية التبعية، وما بعد النزعة القومية حول العالم العربى. إنه يريد أن يرسم الطريق للتخلص من هذا المرض الاجتماعى، آملاً فى إقامة عملية يمكن من خلالها للشعب العربى أن يعزز من اختياراته.

ومن ثم فإن هذه الوثيقة المرموقة تعرض نصًا ذا طبيعة خاصة يكشف عن قدر من الانفصام، فما يشوبها من تناقض فى اللغة والشكل وطبيعة المتلقيين والرؤى والاستراتيجيات، وكل ذلك يسبب إرباكا للقارئ الناقد، فمن ناحية نجد أن التقرير له أهمية جوهرية،" فهو يعبر عن رؤية لنهضة عربية" ومرشدا لتحول اجتماعى وسياسى للعالم العربى؛ ومع ذلك فإنه يقع فريسة للغة الإدارية الجافة للبنك الدولى، ويحدث فى بعض الأحوال أن تظهر

أصوات راديكالية تختلط بتصورات ذات نزعة ليبرالية جديدة حول الاقتصاد والسياسة والنخب والتغير وهنا يجد القارئ نفسه حائرًا كيف يفسر النص: هل هو مقالة حول التحول السياسى أم أنه تقرير محافظ صادر عن الأمم المتحدة يحوى "ملخصًا تنفيذيًا"، وأقسام لا حصر لها تنقسم بدورها إلى أقسام فرعية، وتشتمل فى الغالب على آراء ومذاهب متفرقة الأمر الذى يفقدها اتساقها المنطقى وكأنها تهدف إلى أن "تمثل كل الآراء". وعلى سبيل المثال فإننا لا نجد من بين تفسيرات الوضع غير الديمقراطى للدول العربية، لا نجد تفسيرًا غائبًا (فهى تشير إلى الأسرة التسلطية، والعصبية، والبناء الاجتماعى المضاد للحرية، والاستعباد الشرقى، والهيمنة الكولونية، والبناء القانونى القهرى، والطابع الريفى للدول العربية)، هذا على الرغم من تضارب التفسيرات بعضها مع البعض الآخر. وكرست صفحات عديدة للبيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية باعتبارها بيئة "طاردة للحرية"، ومع ذلك فأنت تقرأ فى صفحات أخرى من التقرير كيف أن الثقافة الشعبية تتشبع بالتوق إلى الحرية، أو كيف أن الثقافة البدوية العربية تزخر بصور من التراث الباحث عن حرية الروح[١١]. ويبدو الموقف هنا وكان هناك دافع إلى ممارسة "ديمقراطية التفسيرات" بين العديد من الكتّاب الذين شاركوا فى التقرير، حتى ولو كان على حساب الغموض وعدم الاتساق التحريرى. ولكن أوجه القصور التحليلية هذه لا يجب أن تجعلنا نغض الطرف عن الالتفات إلى التقرير على أنه وثيقة استراتيجية. وهنا تكمن مظاهر ضعفه وقوته.

استراتيجية للتغيير

إذا ما وضعنا فى اعتبارنا أوجه القـصور الأساسـية فـى المعرفـة والحرية والديمقراطية وتمكين المرأة فى المنطقة العربية، فإن التقرير يعتبر بمثابة الأهداف الاستراتيجية المطلقة لبناء مجتمع المعرفة، أى لبناء الحريـة الديمقراطية وتمكين المرأة، وتمثل هذه الأهداف أهدافا استراتيجية حيويـة، ولكن التحديد هو أن نعرف كيف يمكن للأمم العربية أن تحقـق مثـل هـذه الطموحات وما هى القوى الاجتماعية التى يمكن استخدامها لتحقيـق ذلـك. دعنا نبدأ "بمجتمع المعرفة". إن فكرة مجتمع المعرفة، وهى فكـرة ظهـرت على استحياء منذ بداية السبعينيات، تتجذر فى كتاب دانيل بل **Daniel Bell** بعنوان "قدوم المجتمع ما بعد الصناعى"(*) كمرحلة متميـزة، فـى تطـور الرأسمالية. ومنذ ظهور هذا الكتاب، ظهرت هذه الفكرة فى أعمال منظـرين اجتماعيين من أمثال ألفن جولدنير **Alvin Gouldner**، وجان فرنسوا لوليتارد **Jean-Francois Lyotard**، وفرنـسيس فوكويامـا **Francis Fukuyama**، وأخيرا مانويل كاستيلز(١٢). ولقد سار البنك الدولى مع نفس الخط وبدأ يدعو إلى نفس الفكرة. إن مفهوم مجتمـع المعرفـة فـى التـراث الاجتمـاعى والاقتصادى والسياسى يدل على ميل للرأسمالية فى مرحلة ما بعد الصناعة، وفى مرحلة ما بعد الفوردية، حيث يعمل العلم والتكنولوجيا على لعـب دور مهم فى حوكمة المجتمعات وفى الإنتاج الاقتصادى؛ وهو يفتـرض وجـود اقتصاد تصبح فيه المعرفة والمهارة أكثر أهمية مـن الـدخل ورأس المـال

(*) The Coming of Post – Industrial Society.

الفيزيقى فى عملية تراكم رأس المال أو الاستثمار أو الربحية، ويرجع ذلك إلى الطابع المرن والمتحرك للمعرفة، التى تتجاوب تجاوبًا مستمرًا مع الحركة الدينامية العليا لرأس المال فى عصر العولمة. ويرى بعض المراقبين أن "مجتمع المعرفة" يمثل مرحلة من الحداثة المتأخرة التى تلعب فيها المعرفة نفس الدور الذى لعبه العمل فى الاقتصاد الكلاسيكى[٢٣].

ومهما تكن الديناميات المميزة لمجتمع المعرفة – والذى عبر البعض عن شكوكهم فى فائدته بوصفه مفهوما[٢٤]– فإنه ينتج لا عن تخطيط مسبق وإنما عن قوى للسوق أكثر تطورًا فى الاقتصاديات ما بعد الصناعية. ومن ثم فإن السؤال الأول يكون إلى أى مدى يمكن أن يكون واقعيًا أن نطبق هذا السيناريو على الواقع الاقتصادى الاجتماعى للشرق الأوسط الذى لا يزال يفتقد إلى أسس صناعية كافية، وحيث لا يزال الدخل والملكية يلعبان دورًا أهم من المعرفة فى حياة الأفراد والفرص التى يحصلون عليها. فعلى الرغم من أن التعليم العالى قد ساهم على نحو ملحوظ، خاصة أثناء حقبتى الستينيات والسبعينيات فى إحداث حراك صاعد لكثير من أبناء الطبقات الدنيا، فإن "البطالة المتزايدة للمثقفين" فى المنطقة تؤثر على الحقيقة التى مؤداها أن المعرفة فى حد ذاتها لا تحدث بالضرورة وجودًا ماديًا أفضل لكثير من الناس. إن ما تخلقه المعرفة بالفعل هو توليد توقعات وتغيير فى المكانة، ولكن فى عدم وجود قدرة شرائية حقيقية فإنها تؤدى إلى امتعاض سياسى عميق الجذور. وفى الحقيقة فإن ظهور الإسلام السياسى فى العالم العربى، يرتبط على نحو جزئى بفشل المعرفة (التعليم الجامعى) فى تأمين

فرص حياتية معقولة، كما يتوقعها أبناء الطبقات الوسطى من المتعلمين. وكما ذهب بعض الاقتصاديين العرب فإن التقرير، مسايرًا فى ذلك الاتجاه الغالب للبنك الدولى، "يميل إلى المبالغة فى تأكيد الدور المحتمل للمعلومات والاتصال فى التنمية العربية"، وذلك لسبب بسيط هو أن المنطقة العربية لا تزال تعانى من عدم وجود بنية تحتية اقتصادية وتقنية قوية[١٥]. ومن هنا يكون من الأجدى أن يبحث المرء عن هذه الأنماط من المعرفة التى يكون لها جدوى ملحة لهذه الاقتصاديات السياسية. وربما يكون من الأفضل، بديلا لذلك، أن نتخيل فهما مختلفًا عما هو قائم الآن حول "مجتمع المعرفة".

وبصرف النظر عن جدوى فكرة "مجتمع المعرفة" فيما يتصل بمستقبل المنطقة العربية، فإن مسألة تحقيق هذا الهدف لمجتمع المعلومات تظل مسألة أساسية. لقد اقترح التقرير خمسة شروط ضرورية لبناء مجتمع المعلومات. وتشتمل هذه الشروط على تطوير تعليم عالى الجودة للمجتمع، دمج العلم وتكنويوجيا المعلومات فى كل الأنشطة المجتمعية، التحول نحو الإنتاج الاقتصادى المبنى على قاعدة معلوماتية، وإعادة بناء نموذج معلوماتى عربى يعتمد على العقلانية وقوة اللغة العربية والتنوع الثقافى. ومع ذلك فإن العنصر الأكثر أهمية كان يرتبط بتحقيق الحريات فى الآراء والتعبير والاجتماع. ولن أخوض فى تحليل العلاقة بين الحرية الفردية والديمقراطية وبين اكتساب المعرفة؛ فقد ذهب البعض إلى القول بأن العلاقات الضرورية بينهما لا توجد إلا فى النزر اليسير. وعلى سبيل المثال، وكما اقترح جلال أمين، فإن العرب استطاعوا أن يتوسعوا فى معرفتهم أثناء الخلافة العباسية

القائمة على الاستبداد تحت حكم هارون الرشـيد؛ حيـث ازدهـرت الآداب والموسيقى والعلم؛ وبالتأكيد فإن جامعة أكسفورد وجامعة كمبريدج لم تزدهرا فى إنجلترا فى حقبة ديمقراطية[١٦]، كما أن النظم التسلطية فى بلـدان مثـل إيران وتونس لم تمنع التوسع فى التعليم العام والتعليم العالى. ومع ذلك فـإن مجتمعًا ديمقراطيًا وسياسة تتأسس على الديمقراطية لابد أن تؤدى إلى توسيع الفرصة لاكتساب المعرفة، حتى عبر التوزيـع غيـر المتكـافئ للمعرفـة والمعلومات الذى يميز السمات الداخلية للديمقراطيات الرأسـمالية (وعلـى سبيل المثال: فإذا أخذنا فى اعتبارنا عدم التكافؤ فى الوصول إلـى وسـائط الاتصال الرئيسية فى الولايات المتحدة الأمريكية، يكون من الصعب علينـا تطوير سرد بديل للسرد الرسمى لأحداث الحادى عشر من سبتمبر). ومن ثم فإننى سوف أصب جل اهتمامى ليس على العلاقة بـين اكتـساب المعرفـة والحرية ولكن على الطرائق التى يمكن من خلالها تحقيق هذه الصورة مـن الحرية (خاصة حرية التعبير والاجتماع). وتلك نقطة ترتبط ارتباطًـا قويًـا بالشرط الأساسى الثانى الذى حدده التقرير لتحقيق التنمية الإنسانية العربيـة على نحو عام، أقصد تحقيق الحرية.

ولكن ماذا تعنى "الحرية"؟ إن المفهوم يستغرق "الديمقراطية" ولكنه لا يقتصر عليها فقط. فالحقيقة أن الديمقراطية، كما تعرف، "يمكن أن تـستخدم لوضع قيود تشريعية على الحرية"[١٧]. فالحرية تعرف على أنها "تحرير الفرد من كل العوامل التى تتعارض مع الكرامة البشرية، مثل الجـوع والمـرض والجهل والفقر، والخوف"[١٨]. ويشتمل المفهوم أيضًا على الحقوق الـسياسية

والمدنية. ويُحسب لمؤلفى التقرير أنهم تبنوا هذه الرؤية الشاملة للحرية بالنسبة للشعوب العربية. ومع ذلك فثمة عدد من الأسئلة يمكن أن تثار. أولاً، عندما نفهم الحرية بهذا المعنى الشامل، فلماذا إذن نحن بحاجة إلى أن نؤكد ونناقش شرطين آخرين من شروط التنمية الإنسانية (أعنى المعرفة وتمكين المرأة)؟ فبهذا المعنى العام "تعتبر الحرية مساوية فى المعنى للتنمية الإنسانية"[١٩]. وثانيًا، فإنه فى الوقت الذى ناقش فيه التقرير بعناية الرابطة بين المعرفة والتنمية أو الديمقراطية والتنمية، فلا يوجد تبرير جاء للقول بأن تمكين المرأة يعد قضية محورية فى التنمية الإنسانية. حقيقة أن تمكين المرأة يمثل غاية فى حد ذاته أولى لها التقرير اهتمامًا كبيرًا، وتلك نقطة تحسب له. فمما لا شك فيه أن المرأة فى الوطن العربى (وفى أماكن أخرى وإن كانت بدرجات متفاوتة) تعانى من تمييز مرتبط بالنوع الاجتماعى، وتلك قضية تحتاج إلى معالجة، ولكن التمييز يطول الأطفال أيضا وكبار السن والمعاقين والمهاجرين واللاجئين فما الذى يجعل المرأة إذن، وبشكل خاص، كفئة تحليلية تحتل مكانة مهمة فى التنمية الإنسانية؟ والحق أن الفشل فى معالجة هذه القضية يمكن أن يمنح الفرصة لهؤلاء النقاد، الذين يمكن أن يقترحوا، حتى دون تبرير، أن الفكرة السائدة حول تمكين المرأة قد جاءت لتواجه الحساسيات التى ترتبط "بالجمهور الغربى" من المتلقين للتقرير.

وثالثًا: فإن التقرير يكشف عن فهم ضمنى للحرية باعتبارها "حرية اقتصادية" أى حرية السوق. ألا يتعارض ذلك مع هدف المساواة أو العدالة وهو اهتمام لم يوله التقرير سوى نظرة عابرة؟ فقد امتدح التقرير، فى إطار

روح النظرية الليبرالية الجديدة، امتدح دخول السوق الحر إلى الشرق الأوسط، وذلك بسبب إمكانية أن يحرر الاقتصاد من سيطرة الدول الفاسدة غير ذات الكفاءة. حقيقة أن بيروقراطية الدولة والفساد يعيقان الأداء الاقتصادى ولا يشجعان على الاستثمار، الأمر الذى يؤدى بالضرورة، وبغير شك، إلى نوع من سوء التنظيم، ومع ذلك فإن، الحرية الاقتصادية غير المقيدة، كما ذهب سيلفى شان وآخرون، لا تعمل فقط على تقليل فرص العدالة والحريات المدنية والسياسية[٢٠]، ولكنها تقف أيضًا فى تعارض مع روح "التنمية البشرية". وتشير الدلائل إلى أن تطبيق الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى، والذى انتشر فى ربوع الشرق الأوسط، قد تسبب فى حدوث تحول مهم فى السياسات الهيكلية، مع ما يصاحب ذلك من تأثيرات سلبية على تأسيس التنمية البشرية فى مجالات الصحة والتعليم والإسكان وتوفر الغذاء الكافى[٢١]. إن قوى السوق تساهم على نحو قوى فى تقويض مبدأ المساواة، أى بمعنى توفر وسائل متساوية لتحقيق اختيارات الحياة. ولقد كانت نتيجة ذلك حدوث نوع من التنمية يعتمد على نوعين مزدوجين من الخدمات الاجتماعية؛ حيث نجد الخدمات الاجتماعية المكلفة عالية الجودة، التى تقدم من خلال القطاع الخاص (فى مجالات التعليم والصحة والغذاء وجودة الهواء والترفيه وبيئة العيش)، فى مقابل الخدمات المتردية التى تقدمها الدولة. ويعمل قطاع المنظمات غير الحكومية الذى يمتد وينتشر فى المنطقة، يعمل على ملء الفراغ الذى تتركه الدولة التى ينكمش تدخلها فى تقديم الخدمات الاجتماعية إلى المحتاجين. ومع ذلك فإن المنظمات غير الحكومية لا تعمل فقط على تشظى المنتفعين منها ولكنها يمكن أن تعمل أيضًا على

حدوث بعض الانشقاقات الشعوبية. فعلى عكس الدولة التى يفترض أن تقدم خدمات الرفاهية لكل المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم الشعوبية، فإن المنظمات غير الحكومية يمكن أن تعمل فى ضوء خطوط إثنية، مقدمة خدماتها إلى جماعات بعينها واستبعاد جماعات أخرى (انظر الفصل الرابع).

وأخيرًا، بل والأكثر أهمية، فإن تحقيق الحريات الأساسية بمعنى الحقوق المدنية والسياسية، والحكم الرشيد، والديمقراطية، يمثل غاية فى حد ذاته بصرف النظر عن الأغراض الأخرى التى يمكن أن تحققها. وتمثل هذه أهدافًا انشغلت بها الطبقات السياسية على نحو مستمر، ولكنها فشلت حتى الآن فى تحقيقها. ومن هنا تكون القضية الأساسية هى كيف نبنى مجتمعًا للحرية والحكم الرشيد. وما الأفعال الإنسانية والقوى الاجتماعية القادرة على أن تحدث هذا التحول؟ هل يمكن أن يتحقق عن طريق تقديم النصائح إلى الحكومات المتعاقبة عن طريق حوار عقلانى بين الحكومات وبين جماعات المعارضة؟ وهل يكمن الحل فى تحقيق الديمقراطية عن طريق الغزو كما هو الحال فى أفغانستان والعراق؟ أما أن هناك حاجة لتأسيس حركات اجتماعية وسياسية لدفع التحول الديمقراطى من الداخل؟

ومن الممكن لنا أن نتخيل، كما فعل كتّاب آخرون، أن الوضع الراهن يمكن أن يؤدى إلى اليأس، والعنف، بل وحتى إلى قيام ثورات غير متوقعة. وقد ذهب هؤلاء الكُتاب إلى القول بأن هذا الطريق لا يشكل حلا. وفى هذه الحالة يكون السيناريو المثالى هو أن يتم تتبع مسار عملية عميقة وسليمة لإيجاد بديل سياسى متفق عليه يتم فرضه من أعلى[٢٢]. ولكن النخب (الثقافية

والفاعلين السياسيين على المستوى القومى) بوصفهم فاعلين فى هذه الاستراتيجية، هذه النخب غير مستعدة، ولهذا السبب فإن الاستراتيجية الكلية للتحول السياسى فى النهاية تنتهى إلى (حل واقعى) يتم بمقتضاه تطبيق مشروع يؤيده الغرب للإصلاح التدريجى المعتدل الذى يهدف إلى تحرير المجتمعات العربية[٢٣]. والسؤال الذى يثور هنا كيف تختلف هذه الاستراتيجية عن الفكرة التى تتبناها الولايات المتحدة حول "الشرق الأوسط الكبير" ؟ وتظل إجابة هذا السؤال غامضة.

وقد يكون من السذاجة أن نقلل من التحدى الكبير الذى يواجه أولئك الذين يرغبون فى تحويل المنطقة، ويبدو أن كتاب التقرير الذى نحن بصدده يتفهمون ذلك. ومع ذلك فإن العرب يشككون فى الحكمة من خلق مثل هذا "الحل الواقعى"، وهم يذهبون إلى طرح السؤال الآتى: لماذا يتوقعون من الغرب أن يبدأ فى عملية تحول ديمقراطى فى المنطقة ولا يبحثون عن مصالحه الخاصة الأنانية؟ ولماذا تسعى الولايات المتحدة إلى تغيير النظم التسلطية العربية (مثل المملكة العربية السعودية) إذا كان ذلك سوف يعظم من معارضة مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية الاقتصادية الحيوية فى المنطقة؟ وهل مثل هذه المبادرات الخارجية سوف لا ترفض من قبل الدول العربية على اعتبار أنها تدخل فى شئونها الداخلية؟ وبطبيعة الحال فإننا لا يجب أن نرفض مسبقا أى تضامن عالمى ممكن وأى مساندة عالمية ممكنة (سواء من دول أجنبية أو من منظمات المجتمع المدنى) لتبنى مشروع للتغير السياسى. ولكن النقطة الجديرة بالدراسة هى أن نستكشف كيف يمكن التعامل

مع المساندة الخارجية؛ فالمساندة الخارجية يمكن أن تستخدم بشكل شرعى إذا ما ارتبطت بحركات ديمقراطية داخلية فى البلدان العربية، وحتى التغير الذى يتم الاتفاق عليه من أعلى لن يتحقق إلا مع وجود حركات اجتماعية تجبر النخب مالكة القوة أن تتفاوض تجاه إحداث ما يطلق عليه الآن "التحول الديمقراطى عن طريق التحالف"، كما هو الحال فى المكسيك وشيلى وغيرهما[٢٤]. ولم يكن قرار حسنى مبارك فى مصر فى فبراير ٢٠٠٥ بالسماح لمرشحين آخرين لخوض الانتخابات الرئاسية ضده، لم يكن ناتجا عن ضغط أوربى، قدر تأثره بحركة كفاية الوليدة ذات الصوت المسموع، وهى الحركة التى خلقت تيارًا عالميًا ضد النظام المصرى، وبالمثل فإن انسحاب سوريا من لبنان فى سنة ٢٠٠٥م لم ينتج عن ضغط عربى ولكنه نتج عن ضغط الحركة الشعبية اللبنانية التى حظيت بدورها بتأييد وضغط أجنبيين.

هذا وعلى الرغم من الدور الحاسم الذى لعبته الحركات الاجتماعية أو الحراك السياسى الجماهيرى الموجه نحو التحول السياسى، على الرغم من ذلك فإن التقرير لم يهتم بأفكار هذه الحركات إلا فى النزر اليسير. وعلى سبيل المثال فلكى نرفع من مكانة المرأة العربية لم يدع التقرير فقط إلى إصلاحات تشريعية ونظامية ودينية/ خطابية واقتصادية (مكافحة الفقر)، لم يدع إلى هذه الإصلاحات فقط ولكنه دعا إلى حركة مجتمعية على المستوى القومى والإقليمى تنظر إلى صحة الفتيات وتعليمهن كنقطة ارتكاز أساسية، وتقيم شراكة مع الحكومة والمنظمات غير الحكومية والأمم المتحدة وغيرها

من المنظمات. ولكن تبقى فكرة الحركة المجتمعية، التى تتكون، على المستوى الافتراضى، من جهود جمعية وشبكات جمعية تبقى فكرة واسعة لا تخلو من هروب من عالم السياسة؛ حيث تميز نفسها عن الحركة المجتمعية كما نفهمها فى علم الاجتماع السياسى، ومن ثم يبدو الحديث عن حركات شعبية أو حراك – ويكشف هذا عن مثال آخر لحالات الفصام فى التقرير – يمكن أن يتضمن نزعة ثورية واضطراب اجتماعى، ومن ثم فإنه يتضمن أيضا رفضا للنظام الرسمى العربى أو الوقوف ضد التحالف الخطابى الطبيعى مع الأمم المتحدة والبنك الدولى، وقد أدى ذلك إلى تجنب أى حديث عن السياسة من أسفل.

إن هذا المنحى "النخبوى" فى التقرير لا ينبع فقط من عدم ثقافة فى "ممارسة السياسة من أسفل"، ولكنه يرتبط أيضًا بما يتملك عقل الكُتاب من خيال ليبرالى حول "الدولة" كأجهزة مستقلة تمثل المصالح العامة، وهى فكرة ترتبط بعمق بالنماذج النظرية التصورية التى تنطلق منها رؤى برنامج الأمم المتحدة الإنمائى والبنك الدولى. وهنا نجد أن النزعة التسلطية للدول العربية تصبح ببساطة مسألة باثولوجية – حيث ينظر إلى الدولة على أنها "دولة فاضلة ولكنها غير عاقلة"، أو أنها "دولة عاقلة ولكنها جاهلة"، وهى فى الحالتين يمكن أن توضع على الطريق الصحيح من خلال تقديم المشورة الصحيحة، والتشريع الناجز أو الضغط من الخارج. أن مثل هذا الفهم، وبشكل خاص التأكيد المفرط من جانب الكُتاب على الجوانب القانونية، يهمل المصالح الراسخة خلف أولئك الذين يمسكون بالوضع الراهن. فإذا ما

خرجت مجموعة من النساء يقدن السيارات فى شوارع الرياض فإنهن يُحدثن اضطرابًا فى النظام السياسى السعودى، فما بالنا بقبول الديمقراطيـــة التـــى يمكن أن تنتهى إلى انتهاء للملكية. ولا أود هنا أن أذهب إلى إهمال إمكانيـــة التعجيل بالتنمية الاجتماعية والحكم الديمقراطى وحكم القـــانون والحريـــات الأساسية فى المنطقة، على العكس من ذلك، فإننى أود أن أؤكـــد علـــى أن تحقيق هذه الأهداف هو عملية معقدة ترتبط ارتباطًـــا قويًـــا بأبنيـــة القـــوى والمصالح الراسخة وفوق كل ذلك أشـــكال النـــضال الاجتمـــاعى – وتلـــك موضوعات سوف نستجليها فى الفصول القادمة[٢٥].

الباب الأول
اللاحركات الاجتماعية

الفصل الثالث

الزحف الهادئ للمعتاد(*)

على الرغم من وجود بعض الادعاءات المبالغ فيها لأطروحة العولمة (القول بالدور المنزوى للدول القومية وتحطيم الحدود بين الدول وتشابه أساليب الحياة والثقافات والنظم السياسية إلى آخره)[١]، على الرغم من ذلك فثمة اتفاق على أن اقتصاديات العولمة التى تتكون من نظام عالمى للسوق، وتراكم مرن و"تعميق مالى" كان لها تأثير عميق الجذور على مجتمعات ما بعد الاستعمار[٢]. إن إحدى النتائج الأساسية لإعادة الهيكلة وفقًا "لمبادئ العولمة" فى المجتمعات النامية تمثلت فى عملية مزدوجة يظهر فيها التكامل من ناحية والاستبعاد والتحول إلى القطاع غير الرسمى من ناحية أخرى.

إن التحول التاريخى فى دول المحيط (الدول التابعة) من النظم الاشتراكية والشعبوية إلى السياسات الاشتراكية الليبرالية عبر الإصلاح الاقتصادى وبرنامج التكيف الهيكلى قد أدى إلى تحلل كثير من جوانب التعاقد الاجتماعى والمسئولية الاجتماعية فى دولة الرفاهية. ومن هنا فقد كان على

(*) أعيد نشر هذا الفصل من المصدر التالى:

From Dangerous Classes' to Quiet Rebels': Politics of The Urban Subaltern in The Global South, "International Sociology 15, No. 3 (2000), PP. 533-57.

الملايين من أبناء شعوب الجنوب، الذين اعتمدوا من قبل على الدولة، كان عليهم الآن أن يعتمدوا على أنفسهم لكى يظلوا على قيد الحياة. وقد أدى تحرير أسعار السكن والإيجار والخدمات إلى التأثير البالغ على أمن الفقراء فيما يتصل بالسكن وتعرضهم إلى المخاطرة بفقدان مساكنهم، كما أدى تقليل النفقات على البرامج الاجتماعية إلى تقليل فرص الحصول على التعليم والرعاية الصحية والتنمية الحضرية، والإسكان الحكومى، كما أدى الرفع التدريجى للدعم عن الخبز وأسعار المواصلات والبترول إلى التأثير على نحو بالغ فى مستوى المعيشة لملايين الجماعات المعرضة للخطر. وفى نفس الوقت، وفى عملية السعى نحو الخصخصة تم بيع القطاع العام أو إصلاحه الأمر الذى أدى فى الحالتين إلى إنتاج آثار عكسية كبيرة دون أى أمل فى ازدهار الاقتصاد وخلق فرص عمل جديدة. فطبقًا لبيانات البنك الدولى، فقد تم فى فترة التسعينيات وأثناء فترة التحول إلى اقتصاديات السوق، فى دول أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط أن انخفض معدل التشغيل الرسمى من ٥% إلى ١٥%[٣]. وزادت أعداد العاطلين فى إفريقيا بنسبة ١٠% سنويًا خلال عقد الثمانينيات، بينما ظل معدل استيعاب العمل فى القطاع الرسمى المأجور فى الانخفاض[٤]. ومع نهاية التسعينيات كان حوالى واحد بليون عامل يمثلون ثلث قوة العمل فى العالم، معظمهم يقطن فى الجنوب، كانوا من غير العاملين أو المتعطلين[٥]. كما أن هناك عددًا كبيرًا من الذين يحصلون على التعليم، وكان يجب أن يلتحقوا بالطبقة المتوسطة بمجرد تعليمهم (كأصحاب مهن فنية أو موظفين حكوميين) جنبًا إلى جنب مع عمال القطاع العام، وقطاع من

الفلاحين قد أجبروا جميعًا على أن يلتحقوا بدائرة فقراء الحضر فيما يتصل بأسواق العمل والسكن.

وهكذا أدى إعادة البناء الجديد، والذى صاحبه ظهور جماعات تتمتع بدرجة عالية من اليسر الاقتصادى، أدى هذا البناء الجديد إلى ظهور قدر من النمو للجماعات المهمشة وغير المنظمة فى مدن العالم الثالث. فثمة الآن أعداد متزايدة من العاطلين عن العمل، والذين يعملون لبعض الوقت فقط والعمال الموسميين، والعمال الذين يعيشون على الكفاف فى الشوارع، وأطفال الشوارع وعدد من الجماعات المطحونة التى يشار إليها بمسميات مختلفة مثل "مهمشى الحضر"، و"فقراء الحضر"، و"سكان الحضر المطحونين". ولا تعد هذه الجماعات غير الرسمية والمستبعدة اجتماعيًا ظاهرة تاريخية جديدة بكل ما تعنيه الكلمة من معنى. إن إعادة البناء العولمى فى السنوات الأخيرة قد أدى إلى توسيعها وامتدادها. ففى أثناء الأزمة الاقتصادية فى عام ١٩٩٨ فقد حوالى ٢ مليون نسمة أعمالهم فى كوريا الجنوبية، ووصل الرقم إلى ثلاثة ملايين فى تايلاند وعشرة ملايين فى إندونيسيا[٦]. إن الجديد فى الأمر هنا وفى هذه الحقبة هو ظهور عملية التهميش بين قطاعات عريضة من الطبقات الوسطى. فلم تعد الخصائص التى كانت تلصق بالفقر التقليدى مثل سكنى المناطق المزدحمة، والعمل الموسمى، والعمل المتجول فى الشوارع، والعمل اليومى، لم تعد كل هذه الخصائص مقصورة على الفقراء بل انتشرت بين الشباب المتعلم الذى ينتمى إلى مكانات أعلى وله تطلعات أعلى، وانتشرت أيضًا بين الموظفين الحكوميين من أصحاب المهارات والمدرسين وأصحاب المهن المتخصصة.

والسؤال الآن كيف تأثر هذا النمو الذى ظهر بين سكان الحضر في العالم الثالث بالعمليات الاقتصادية والاجتماعية الأوسع، والتى أثرت فى حياتهم؟ يذهب أولئك الذين يتحدثون من منظور العولمة إلى أن النمو الاقتصادى الوطنى سوف يعوض على المدى الطويل التضحيات الحتمية التى يقدمها الفقراء فى المرحلة الانتقالية. وفى نفس الوقت فقد تم تشجيع الصناديق الاجتماعية، ومنظمات المجتمع المدنى ومساعدات الطوارئ على خلق فرص عمل، والمساهمة فى البرامج الاجتماعية التى تستهدف رفع المعاناة، ومن ثم تقلل من المصادر المحتملة لعدم الاستقرار الاجتماعى. وفى الواقع فإن البعض يرى فى ازدهار منظمات المجتمع المدنى فى دول الجنوب منذ الثمانينيات مؤشرا على تنامى النزعة النشاطية المنظمة والمؤسسات الشعبية التى تستهدف التنمية الاجتماعية. ومع ذلك، فمع التسليم بأن نمو المنظمات غير الحكومية يختلف اختلافاً ملحوظاً، فإن قدرتها على تحقيق تنظيم ديمقراطى مستقل للتنمية من أجل حل مشكلة الفقر، هذه القدرة قد تم المبالغة فيها بشكل عام. وكما لاحظ نل وبستر **Neil Webster**، وهو يتحدث عن الهند، أن المدافعين عن التنمية يتوقعون الكثير من تطور المنظمات غير الحكومية[٧]. وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم يقللون من شأن القيود البنائية المفروضة على هذه الجمعيات (على سبيل المثال المنطق التنظيمى، وعدم المحاسبية، القيادة المهنية من الطبقة الوسطى)، فيما يتصل باستراتيجية للتنمية ذات معنى. ولقد أيدت الدراسات التى قُمت بها فى منطقة الشرق الأوسط حول تطور المنظمات غير الحكومية هذه النتيجة. إن إضفاء الطابع المهنى على المنظمات غير الحكومية يميل إلى التقليل من الطابع الحراكى للنزعة النشطة على المستوى الشعبى وتعمل فى

نفس الوقت على تأسيس شكل جديد من أشـكال الزبائنيـة (علاقـات التـابع بالمتبوع) (انظر الفصل الرابع).

ولقد أشار الكثيرون من أنصار اليسار إلى عدد من الحركات التى تعبر عن ردود فعل محلية (التى تعكس سياسات الهوية) والتى، كما يقول هـؤلاء، تتحدى العولمة عن طريق تبنى التكنولوجيات التى توفرها العولمة لنفسها، وفى هذا الصدد، فبينما يركز كتاب ألبرتـو ملوسـى **Alberto Melluci** بعنـوان "الحركات الاجتماعية الجديدة" تركيزًا كليًا على المجتمعات الغربية التى شهدت درجة عالية من التباين، فإن آخرين من أمثال مانويـل كاسـتيلس **Manuel Castells** وانكا هوجفلت **Ankie Hoogvelt** ممن تبنوا اتجاهًا يناصر شعوب الجنوب، يذهبون إلى القول بأن الحركات الدينية والعرقية والنسوية جنبًا إلـى جنب مع الأفكار ما بعد التنموية فى أمريكا اللاتينية تشكل العمود الفقرى للقوة المناهضة للعولمة. إن حركات الهوية تأخذ بعـض تحـديات العولمـة فـى المجتمعات ما بعد الكولونيالية. ومع ذلك فإنها تعكس على نحو أكبر مـشاعر الجماعات المثقفة من الطبقة الوسطى أكثر ما تعكـس الممارسـات اليوميـة للأفراد العاديين. فكيف يفكر هؤلاء الأفراد العاديون وكيف يفعلون؟ وما شكل السياسة التى تمارسها الجماعات الحضرية المهمشة؟

وإذا ما أجرينا سياحة نقدية فى هذه النماذج السائدة، بمـا فـى ذلـك النماذج حول ثقافة الفقر، واستراتيجيات البقـاء، والحركـات الاجتماعيـة الحضـرية، وصور المقاومة اليومية، فإننا قد نذهب إلى القول بأن إعادة البناء الجديد للعولمة يعيد إنتاج صور من الواقع الذاتى (الجماعات المهمشة وغير

المنظمة، مثل الفئات المحرومة من الطبقة الوسطى والعاطلين عن العمل والعمال الموسمين، والعمال الذين يبيعون الأطعمة فى الشوارع وأطفال الشوارع) كما يعيد إنتاج فضاءً اجتماعيًا، ومن ثم صورًا من النضالات السياسية لا تستطيع النظريات المعاصرة أن تفسرها فى حد ذاتها. ومن هنا فإننى أقترح نظرة بديلة – ما أطلق عليه "الزحف الهادئ" – وهو ما يمكن أن يكون أكثر قدرة على تفسير النشاطية **activism** من جانب الجماعات المهمشة فى المدن فى مجتمعات ما بعد الاستعمار. ويشير مفهوم الزحف الهادئ **Quiet encroachment** إلى الأفعال غير الجمعية المباشرة، والتى تتسم بالنفس الطويل لأفراد وأسر متفرقين أثناء سعيهم لسد حاجاتهم الضرورية (الأرض للإيواء، والاستهلاك الجمعى الحضرى أو الخدمات الحضرية، أو العمل غير الرسمى، أو فرص النشاط التجارى والصناعى والحيز العام) وذلك بطريقة غير قانونية هادئة. ولقد عنت لى هذه النظرة من خلال ملاحظتى للعمليات الحضرية فى مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية بما تتميز به من أبنية اجتماعية وسياسية، ومع ذلك فإنه قد يكون له دلالة بالنسبة لمدن أخرى فى العالم الثالث.

المداخل السائدة

يرجع الاهتمام السوسيولوجى بقضية "الهامشية" الحضرية إلى أوربا فى بداية القرن التاسع عشر. فقد حظيت المشكلات المتعلقة بالتحضر (مثل مشكلات الجريمة والظروف الداخلية للمدينة والبطالة والهجرة والازدواجية

الثقافية...إلخ) حظيت هذه المشكلات بمعالجة علمية مـن جماعـة العلـوم الاجتماعية. فقد تعامل مؤلف جورج زمل **Georg Simmel** بعنوان "الغريب" **The Stranger** تعامل مع الخصائص النفسية/ الاجتماعية للسكان الحـضر الجدد، كما اهتم دور كايم اهتمامًا خاصة بحالة "الأنومى" لديهم. ولقد ألهمت مثل هذه التصورات العمل الذى قدمته مدرسة شيكاغو فى علـم الاجتمـاع، والدراسة الحضرية بالولايات المتحدة الأمريكية، أثناء حقبتـى العـشرينيات والثلاثينيات؛ حيث عملت مدينة شيكاغو معملا لدراسة السلوك الاجتمـاعى للكثير من المهاجرين إليها من عرقيات مختلفة. وفى ضوء هـذه المدرسـة نظر إيفرت ستونكويست **Everett Stonequist** وروبرت بـارك **Robert Park** إلى كثير من المهاجرين باعتبارهم "مهمـشين" – وهـى خصيـصة ارتبطت ببنائهم الاجتماعى. لقد كانت الشخصية الهامشية دالة على التهجين الثقافى، ويقصد به وجود الفرد بين ثقافتين علـى الهـامش دون أن يـرتبط بأى منهما.

وعلى عكس أنصار النزعة الوظيفية من مدرسة شيكاغو، لـم يأخـذ التيار الرئيسى لأصحاب النزعة الماركسية، لم يأخذ هذه القضية مأخذًا جادًا. فقد أهملت النظرية الماركسية، بالمقارنة باهتمامها بمركزية الطبقة العاملـة أداة للتحول الاجتماعى، أهملت فقراء الحضر أو وصفتهم بأنهم" بروليتاريـا رثة" أو "جماعات حضرية غير عمالية"، وهو مصطلح اسـتخدمه مـاركس نفسه؛ ولكن كما لاحظ هل دربر **Hal Draper** فإن ذلك قد أدى إلى "سلـسلة لامتناهية من سوء الفهم وسوء التفسير"[٨]. وبالنسبة لماركس فقد نظر إلـى

البروليتاريا الرثة بوصفها جماعة اقتصادية سياسية. وهى تشير إلى الأفراد الذين لا يملكون شيئًا والذين لا ينتجون – أى "البلورتياريا غير العاملة"، أو العناصر الاجتماعية الخالصة مثل الشحاذين واللصوص ومتسكعى الشوارع والمجرمين الذين يتسمون عمومًا بالفقر ولكنهم يعيشون على عمل غيرهم من الأفراد العاملين. وبسبب وجودهم الاجتماعى فقد كان يقال أنهم يتبعون نمطًا من سياسة عدم الالتزام التى تعمل فى النهاية ضد مصالح الطبقات المنتجة(٩). إن هذه السياسة غير اليقينية هى التى جعلت ماركس وانجلز يصفان البلورتياريا الرثة على أنها "الحثالة الاجتماعية"، أو "نفاية كل الطبقات" أو الطبقات الخطرة". على الرغم من أن ماركس قد نظر إليهم بعد ذلك فى ضوء مفهومه عن "الجيش الاحتياطى للعمل"، كجزء من الطبقة العاملة، على الرغم من ذلك فإن الجدل استمر حول أهمية هذا المفهوم فى البنية الرأسمالية المعاصرة التى لا تترك فرصة كبيرة لمثل هؤلاء الناس لكى يعاد استخدامهم، ولذلك فقد ذهب البعض إلى القول بأنه بصرف النظر عن كون هؤلاء جيشًا احتياطيًا فإن الفئات المطحونة فى الحضر قد تم دمجها مع العلاقات الرأسمالية(١٠). وحتى بالنسبة للدفاع المتعاطف من جانب فرانس فانون **Frans Fanon** عن البلوريتاريا الرثة فى المستعمرات(١١)، فإن الأحزاب الشيوعية فى العالم الثالث لم تذهب إلى أبعد من اعتبار المهمشين الحضريين بمثابة جماهير كادحة يمكن أن تتحالف مع الطبقة العاملة.

ومع ذلك فإن الوجود المستمر للعمال غير الرسميين (والذين يفوق عددهم فى كثير من الاقتصاديات النامية أعداد الطبقة العاملة الصناعية)

وما يرتبط بهم من تهديد مفترض للاستقرار السياسى فى البلدان النامية قـد أدى إلى عودة هؤلاء العمال غير الرسميين إلى دائرة التحليـل الأكـاديمى. وفى مقابل المفهومات الوصفية مثل مفهوم العمال غير الرسـميين ومفهـوم "البروليتاريا الرثة" الذى يحط من قدرهم قدم ماك جى **T.G. Mc Gee** وروبين كوهين **Robin Cohein** مفهوم "أشـباه البروليتاريـا " **Proto – Proletariat**، كما قدم بيتر ويرسلى **Peter Worsley** مفهوم "فقراء الحضر". ولقد حظـى المفهومان بدرجة من الاهتمام.

ولقد ظهرت دراسات جادة حول الظـروف الاجتماعيـة والـسياسية المرتبطة بالمهمشين الحضريين فى العالم الثالث، وذلك من خـلال علمـاء اجتماعيين فى الولايات المتحدة أثناء حقبة الستينيات. ولقد تسبب التحـديث والهجرة الحضرية فى البلدان النامية فى توسع درامى للتجمعات الحـضرية المحرومة ونمو الطبقة المطحونة فى الحضر، والتى أعتقد أنها سوف تكون أرض خصبة لنمو حركة حرب العصابات الثورية، والتى تم النظر إليها فى أثناء الحرب الباردة على أنها تهدد المصالح الـسياسية للولايـات المتحـدة والنخب المحلية. ولقد نظر المراقبون السياسيون إلى الثورة الـصينية عـام ١٩٤٩، والثورة الكوبية عام ١٩٥٩، ونمو حرب العصابات فى أجزاء مـن العالم الثالث على أنها تقدم أدلة مقنعة على هذا الوضع. ولقد كانت أمريكـا اللاتينية تقف بمثابة المعمل الذى تطورت من خلاله نظريات أثارت جـدلاً كبيرًا عن صور السلوك الاجتماعى والسياسى للطبقة المطحونة فى الحضر. ولقد عكست دراسات قام بها صموئيل هانجتون وجون نلـسون وآخـرون،

عكست الاهتمامات البحثية فى هذا الوقت[١٢]. وقد ركز الباحثون هنا على "التهديد السياسى" من قبل الفقراء للنظام القائم. وانشغل الباحثون، وجلهم من العلوم السياسية، بمسألة ما إذا كان المهاجر الفقير يشكل قوة لعدم الاستقرار. وفى هذا الصدد ذهب جون نلسون إلى القول بأنه "لا توجد دلائل عما إذا كان المهاجرون الجدد ثوريين أو معرضين للقيام بأشكال من العنف"[١٣]. ولقد أهملت هذه الاهتمامات البحثية الديناميات المتعلقة بالحياة اليومية للفقراء. فقد نظر الكثيرون إلى الممارسات السياسية للفقراء فى ضوء المصطلحات الثنائية المتعلقة بالانقسام بين الثورة / السلبية، وبالتالى فقد ضيقت من منظورها إلى القضية. ولقد اتسم كل موقف من هذين الموقفين بقدر من إدعاء الصواب. ويمكن أن نلخص الحوارات التى دارت فى هذا الصدد فى أربعة مداخل رئيسية: "نموذج الفقراء السلبيون"، و"نموذج استراتيجية البقاء"، و"نموذج الحركة الحضرية الإقليمية"، و"نموذج المقاومة فى الحياة اليومية".

الفقراء السلبيون

بينما لا يزال بعض المراقبين المنطلقين من النموذج الوظيفى ينظرون إلى فقراء الحضر باعتبارهم عقبة فى مسيرة الحياة، وأنهم مشبعون بمشاعر الأنوميا، على الرغم من ذلك فإن الكثيرين ينظرون إلى الفقراء على أنهم جماعة سلبية من الناحية السياسية تناضل ببساطة من أجل سد حاجاتها. ولقد أضيفت نظرية أوسكار لويس عن "ثقافة الفقر"، والتى بنيت على دراسة

إثنوجرافية فى بورتيريكو والمكسيك، أضفت الشرعية العلمية على هذه الفكرة[١٤]. لقد ألقت هذه النظرية الضوء على بعض الخصائص السيكولوجية والثقافية كمكونات لثقافة الفقر – مثل القدرية، والتقليدية، واللاانتمائية، وعدم القدرة على التكيف، والاستعداد الإجرامى، وفقدان الطموح، واليأس وغير ذلك – ولهذا يكون لويس قد وسع بغير قصد فكرة "الفقراء السلبيين". فمع التركيز الضمنى على تحديد هوية "الإنسان الهامشى" كنمط ثقافى، فإن نظرية ثقافة الفقر تظل مدخلاً سائدًا لسنوات عديدة تقدم زادًا للخطاب المناهض للفقر والسياسات المناهضة للفقر فى الولايات المتحدة بجانب تشكيل إدراك النخب فى العالم الثالث للفقر.

وعلى الرغم من تعاطف لويس مع الفقراء، فإن الضعف النظرى لمفهوم "ثقافة الفقر" قد طفا إلى السطح بسرعة. فقد أضفى لويس على ثقافة الفقر طابع الأصالة أو الجوهرية، مادام مفهومه عن "ثقافة الفقر" كان نمطًا واحدًا فحسب من كثير من الأنماط الثقافية[١٥]؛ حيث أغفل التعميم عند لويس الطرائق المختلفة التى يتعامل بها الفقراء فى الثقافات المختلفة مع فقرهم. ولقد اتهم لويس، من قبل نقاد من أمثال ويرسلى، بأنه باحث ينتمى إلى الطبقة الوسطى ممن يلومون الفقراء على فقرهم وسلبيتهم[١٦]. ومن الأمور المثيرة أن نجد أن التصور النظرى الذى قدمه لويس يشترك فى كثير من الخصائص مع تلك التى ظهرت على أيدى علماء الاجتماع الحضريين من مدرسة شيكاغو من أمثال ستونكويست وروبرت بارك، أو حتى مفكرين من جيل أسبق من أمثال زمل. لقد أدى النقد القوى الذى قدمه جانيس بيرلمان

Janice perlman لما أسماه أسطورة الهامشية فى عام ١٩٧٦، جنبًا إلى جنب مع الإسهامات النظرية التى قدمها مانويل كاستيلز، نقول إن هذا النقد قد أدى إلى التقليل من شأن هذه النظرة للفقراء فى عالم الأكاديمى وكذلك فى العالم الرسمى. فقد أوضحا أن خرافة الهامشية هى أداة لضبط الفقراء، وأن الفقراء المهمشين هم نتاج أبنية اجتماعية رأسمالية[١٧].

الفقراء المناضلون من أجل البقاء

لا تتعامل "استراتيجية البقاء" على نحو مباشر مع الممارسات السياسية للفقراء، ولكنها تقدم فرضية تصورية ضمنية تشى بهذا المنظور. إن نموذج استراتيجية البقاء يتقدم خطوة نحو القول بأنه على الرغم من أن الفقراء يتسمون بالضعف، فإنهم لا يجلسون منتظرين القدر ليحدد لهم حياتهم. على العكس من ذلك فإنهم نشطاء على طريقتهم الخاصة لتأكيد وجودهم. ولهذا فإنهم ولمواجهة البطالة وارتفاع الأسعار يلجأون فى الغالب إلى السرقة والتسول والدعارة، أو يلجأون إلى إعادة توجيه أنماط استهلاكهم؛ ومن أجل مواجهة المجاعة والحرب فإنهم يختارون ترك منازلهم، حتى وإن لم تشجع السلطات على الهجرة. وبهذه الطريقة فى التفكير فإن الفقراء يعملون على استبقاء حياتهم؛ ومع ذلك فإن بقاءهم يكون على حساب أنفسهم أو على حساب أقرانهم من بنى البشر[١٨]. وبينما يبدو أن اللجوء إلى ميكانزمات التكيف فى الحياة الواقعية منتشرًا على نطاق واسع بين الفقراء فى ثقافات كثيرة، فإن التركيز على استراتيجية التكيف، كما لاحظ إسكوبار **Escobar**،

يمكن أن يساهم فى الحفاظ على صورة الفقراء باعتبارهم ضحايا، وعدم قدرتهم على الفعل[١٩]. والحقيقة أن الفقراء يمكن أيضًا أن يقاوموا ويحققوا مظاهر للتقدم فى حياتهم عندما تسنح الفرصة، وأكثر من هذا فإن الشواهد من أجزاء كثيرة من العالم توضح أن كثيرين منهم يخلقون فرصًا لتقدمهم. فهم ينظمون أنفسهم ويشتركون فى ممارسات سياسية نضالية. وتقدم لنا فكرة جون فردمان **John Friedman** حول "التمكين"، تقدم لنا نبراسًا لهذا الميل لدى الفقراء على خلق الفرصة. فهى تصف سعى الفقراء إلى تنظيم أنفسهم من أجل البقاء الجمعى عبر مؤسسة الأسرة بوصفها عنصر مركزيا لإنتاج الحياة، وتبنى مبدأ الاقتصاد الأخلاقى (الثقة والتبادلية والتطوع)، واستخدامهم "لقوتهم الاجتماعية" (أوقات الفراغ والمهارات الاجتماعية، والتشبيك، والروابط، وأدوات الإنتاج)[٢٠].

الفقراء السياسيون

لقد فتح نقاد النماذج النظرية حول "ثقافة الفقر" و"الفقراء السلبيون" الأفق لتطوير نظرة ظهر فيها المهمشون الحضريون فاعلين سياسيين – وهو ما أطلق عليه وجهة نظر "الحركة الحضرية الإقليمية"، لقد أصر برلمان وكاستلز وباحثون آخرون من أمريكا اللاتينية، على أن الفقراء ليسوا هامشيين بل إنهم جزء لا يتجزأ من المجتمع الحضرى، وبالتالى فقد ذهبوا إلى القول بأن الفقراء قد عانوا من "حالة تهميش" – لكونهم يعانون من الاستغلال الاقتصادى، والاضطهاد السياسى، والوصم الاجتماعى، والاستبعاد

السياسى من نسق اجتماعى مغلق[٢١]. فالفقراء يشاركون، ليس فقط فى الممارسات السياسية الحزبية والانتخابات والأنشطة الاقتصادية الرئيسية، ولكنهم يشاركون أيضًا فى تنظيم حركاتهم الاجتماعية داخل حدودهم الإقليمية. وبذلك فإن الروابط التى يقيمونها فى المجتمع المحلى والتنظيمات التى تخدم المستهلكين، ومشروعات المطابخ التى تزود الفقراء بالطعام، وجماعات الدعم لسكان المناطق العشوائية، والأنشطة الكنسية وغير ذلك من الأنشطة، تفهم جميعًا على أنها تكشف عن وجود حركات منظمة لها حدود معروفة يقوم بها الفقراء الذين يسعون إلى "تحول اجتماعى" (بمفهوم كاسلتز)، أو "تحرر اجتماعى" (بمفهوم شورمان وفان نارسين) أو بإقامة بديل عن طغيان الحداثة بعبارات جون فردمان[٢٢]. فالفقراء يسعون فى أنشطة حياتهم اليومية إلى النضال من أجل اقتسام الخدمات الحضرية، أو" الاستهلاك الجمعى".

وينتج الطابع الحدودى الإقليمى لهذه الحركات من طبيعة الوجود المتعلق بالفاعلين فيها – وهم الجماهير الغفيرة الفقيرة من سكان الحضر. وعلى الرغم من أن هذه الجماهير الفقيرة من سكان الحضر تتمايز فى دخلها ومكانتها ومهنتها وعلاقات إنتاجها، فإنها تشترك فى مكان للإقامة واحد وفى مجتمع محلى واحد. ومن ثم فالمكان المشترك والحاجات المرتبطة بالملكية المشتركة تمنح هذه الجماعات إمكانية "التضامن عبر المكان"[٢٣]. إن هذه المحاولات لإلقاء الضوء على الممارسات السياسية النضالية، وعلى أشكال التعاون غير النضالية بين فقراء الحضر، هذه المحاولات تتجاوز بشكل

جذرى الآراء المتعلقة بثقافة الفقر، وباستراتيجيات البقاء، مانحة بذلك القدرة على الفعل للجماهير الحضرية المهمشة الفقيرة. ومع ذلك فإن مدخل الحركة الحضرية قد انتشر على نطاق واسع فى نموذج أمريكا اللاتينية التى ارتبطت بالظروف الاجتماعية السياسة لهذه المنطقة. وليس بمستغرب أن يظهر هـذا المدخل فى بدايته على يد دارسين يعملون فى أمريكا اللاتينية[٢٤]. إن ظواهر مثل ظاهرة المطاعم الشعبية، وروابط الجيرة، والجماعات الدينية، أو النزعة النقابية المتجسدة فى الشارع، كل هذه الظواهر تعد ظواهر شائعة فى الشرق الأوسط وآسيا وأفريقيا (باستثناء دول مثل الهند وجنوب أفريقيا). وعلى سبيل المثال فإن انتشار الدول التسلطية فى الشرق الأوسط (الـدول ذات الطـابع الاستبدادى أو الشعبوى أو الديكتاتورى)، والتى تخشى الروابط المدنية، كما تخشى قوة العلاقات الأسرية والقرابية، كل ذلك يجعـل أشـكال التـضامن الأولية أكثر انتشارًا من الروابط الثانوية والحركات الاجتماعية. فبينما توجد كيانات جمعية مثل تنظيمات البر والإحسان، وتنظيمات المـساجد، فإنهـا لا تعمل على إيجاد حراك سياسى للطبقات الشعبية إلا فى النزر اليسير. فعلـى الرغم من أن الروابط التى تقوم على علاقات الجيرة والأصـل المـشترك والانتماء العرقى، وكذلك نظم الائتمان التقليدية تعتبر من الأمور الـشائعة، فإن الشبكات الاجتماعية التى تتجاوز القرابة والانتماء الإثنى، تظل شـبكات مؤقتة وغير منظمة، وتتسم بالطابع الأبوى (انظر الفصل الرابع).

ويميل بعض الباحثين إلى تصور الحركات الإسلامية فى المنطقة على أنها تعبر عن النموذج الشرق أوسطي للحركات الاجتماعية. وعلى الرغم من وجود بعض أوجه التشابه الوظيفية، فإن هوية النزعة الإسلامية لا تنبع من اهتمامها الخاص بسكان الحضر المقهورين. فالنزعة الإسلامية تكشف بشكل عام عن أهداف وأغراض أوسع. فهى على خلاف الكنيسة الكاثوليكية، خاصة الحركة اللاهوتية الليبرالية، فإن الحركات ذات النزعة الإسلامية تميل فى الغالب لا إلى تعبئة الفقراء، ولكن إلى تعبئة الطبقات المتوسطة المتعلمة التى تعتبرها الوسيط أو الفاعل الرئيسى فى التغير الاجتماعى[٢٥]. ولذلك فإن درجة معينة من الحراك، ومن ظهور الممارسات السياسية النضالية لا يشجع إلا فى ظروف خاصة، كما هو الحال فى إيران أثناء الثورة أو الجزائر التى تعيش فى أتون الأزمة. حقيقة أن حزب الرفاه الإسلامى فى تركيا قد عبأ سكان العشوائيات؛ ولكن ذلك كان على نحو أولى بسبب أن نظام الانتخاب الحر فى تركيا قد منح الطبقات الفقيرة فى الحضر قوة تصويتية، ومن ثم فقد منحهم قوة تفاوضية يمكن للحزب السياسى الشرعى الذى يسيطر عليه الإسلاميون أن يستخدمها.

ومع ذلك يبقى أن على المرء أن يدرك أن انتشار الحركات الاجتماعية فى أمريكا اللاتينية يختلف اختلافًا جذريا، وذلك بسبب تعدد جماعات المصالح (الحكومة والجماعات الخاصة، وجماعات أخرى). وكما أوضح ليدز وليدز **Leeds and Leeds**، فإن الجماهير الغفيرة من فقراء الحضر تتاح لها فرصة أكبر فى الفعل الجمعى فى بيرو أكثر من البرازيل، حيث تجبر

الكوابح القوية الفقراء على البحث "عن تحسين حياتهم عبر قنوات أبوية وفردية تتصل بالتفضيلات وتبادل المصالح"[٢٦]. أما فى شيلى فإن الفقراء قد نظموا أنفسهم بطرائق أكثر كثافة، وشكلوا حلقات من الانفتاح السياسى والتجمعات الراديكالية.

الفقراء المقاومون

إن قلة أو ندرة الفعل الجمعي التقليدى- وبشكل خاص احتجاجات الجماعات المهمشة (الفقراء والمهمشون والنساء) فى البلدان النامية، جنبًا إلى جنب مع التحرر من الوهم بسبب الأحزاب الاشتراكية المنتشرة، كل ذلك قد دفع كثير من المراقبين الثوريين إلى اكتشاف وتمييز أنماط مختلفة من النشاطية، وإن كانت على نطاق أضيق أو محلى أو حتى فردى. ومع ذلك فقد استفاد هذا المسعى من المداخل النظرية البازغة - بل وساهم فيها - والتى ظهرت فى حقيبة الثمانينيات، والتى صاحبت النزعة ما بعد البنيوية التى جعلت من الممارسات السياسية البسيطة "والمقاومة اليومية" موضوعًا شهيرًا للبحث. ولقد ساهم ابتعاد جيمس سكوت J. Scott فى الثمانينيات عن الموقف البنائى فى دراسة سلوك الفلاحين فى آسيا بطريقة أقرب إلى المنهج الإثنوجرافى الذى يركز على ردود أفعال الفلاحين، ساهم فى تحقيق نوع من التحول فى النموذج النظرى[٢٧]. وفى نفس الوقت، فإن فكرة ميشيل فوكو حول القوة والتى تقوم على "عدم المركزية"، وكذلك إحياء مفهوم السياسة، التى تتأسس على الثقافة كما عبرت عنها الجرامشية الجديدة (مفهوم الهيمنة)،

كل ذلك ساهم بوصفه ظهيرا نظريا لدراسة الممارسات السياسية الصغيرة، ومن ثم المساهمة فى بلورة مدخل "المقاومة".

لقد جاءت فكرة "المقاومة" لكى تؤكد أن القوة والقوة المضادة لها لا يقفان فى وضع ثنائى تعارضى، ولكنهما يقفان فى عملية معقدة وغامضة ومزدوجة ومستمرة فى حالة من" المراقبة الدائرية"(*) Dance of Control(٢٨). وتتأسس فكرة المقاومة على فكرة فوكو القائلة بأنه "توجد مقاومة حيثما توجد القوة"، على الرغم من أن المقاومة تتكون فى الغالب من أنشطة صغيرة محدودة النطاق تظهر فى الحياة اليومية، والتى يكون بمقدورهم فعلها لكى يتعاملوا مع الكوابح السياسية المرتبطة بها. إن هذا الفهم للمقاومة قد ظهر، ليس فقط فى دراسات الفلاحين، ولكنه ظهر أيضًا فى ميادين عديدة تشتمل على دراسات العمل والممارسة السياسية للهوية والإثنية، ودراسات المرأة والتعليم ومهمشى الحضر. وفى ضوء هذا ناقش باحثون كثيرون قصصا حول معجزات "جعلت للمقاومة الشعبية صوتًا مسموعًا"(٢٩)، وكيف تقاوم المرأة المقهورة النزعة الأبوية عن طريق القصص والأغانى الشعبية، أو الظهور بمظهر المرأة المملوكة أو المجنونة(٣٠)؛ وكيف إن إعادة إحياء العائلة الممتدة بين الطبقات الشعبية الحضرية يمثل "مجالاً للمشاركة السياسية"(٣١). ولم تتم مناقشة العلاقة بين الفتيات فى حانة من حانات الفلبين والرجل الغربى بالشكل المبسط فى ضوء

(*) يستخدم المؤلف هنا عبارة **Dance of Control**، وقد آثرنا أن نترجمها بالمراقبة الدائرية، فنحن هنا بصدد علاقة بين أطراف يشدد كل منها على مراقبة الآخر، فكأن المراقبة راقصة (دائرية). (المترجم)

فكرة السيطرة الكلية، ولكن تم مناقشتها بطريقة معقدة ومتداخلة[٣٢]؛ كما فهم حجاب المرأة المسلمة العاملة لا على أنه يمثل شكلاً من أشكال الخضوع، ولكن فى ضوء مفاهيم الاحتجاج والتفاعل – ومن ثم فهو شكل من أشكال "الاعتراض المتكيف"[٣٣]. والحق أن كلا من الحجاب وعدم الحجاب قد تم النظر إليه فى مناسبات مختلفة على أنه نوع من المقاومة.

ومما لا شك فيه، فإن مثل هذه المحاولة التى تؤكد على الفعل من جانب فاعلين كانوا يوصفون من قبل بأوصاف مثل: "الفقراء السلبيون"، "والنساء الخاضعات"، "والفلاحين الذين لا يخوضون غمار السياسة" "والعمال المقهورين"، تعكس تطورًا إيجابيًا. ويساعد نموذج المقاومة على الكشف عن درجة تعقيد علاقات القوة فى المجتمع بشكل عام، والممارسة السياسية للمهمشين على نحو خاص. إنه يخبرنا بأننا لا يجب أن نتوقع شكلاً عالميًا من النضال؛ وأن الثورة الكلية الشاملة غالبًا ما تطمس التنويعات فى إدراكات الناس حول التغير؛ وأن الجوانب المحلية يجب أن تدرك مواقع مهمة للنضال، كما تدرك على أنها وحدة للتحليل؛ وأن الفعل الجمعى المنظم ليس ممكنا فى كل مكان، وأن الأشكال البديلة للنضال يجب أن تكتشف ويعترف بها؛ وأن الاحتجاج المنظم قد لا يكون مفضلاً فى المواقف التى يكون فيها القهر هو سيد الموقف. ومن ثم فيجب الاعتراف بقيمة النشاط السياسى غير المنظم بيروقراطيا، والذى يتم على نطاق ضيق ويكون أكثر مرونة[٣٤]. تلك بعض المسائل التى أهملها النقاد أنصار "المقاومة" فى الحقبة ما بعد البنائية[٣٥].

ومع ذلك تبقى بعض المشكلات السياسية والتصورية التى تظهر من هذا النموذج. ولعل المشكلة الملحة تتعلق بكيفية تعريف المقاومة وعلاقاتها بالقوة والسيطرة والخضوع. لقد كان جيمس سكوت واضحا فيما قصده بهذا المفهوم عندما كتب يقول:

"تشتمل المقاومة الطبقية على أية فعل (أفعال) يقوم بها عضو (أعضاء) الطبقة الخاضعة ويقصد من هذا الفعل أو الأفعال إما تخفيف أو إبعاد بعض المطالب (مثل الإيجارات والضرائب والمكانة) التى تطلب منهم من قبل الطبقات المهيمنة (ملاك الأراضى، وكبار الزراعيين أو الدولة) أو لتقديم مطالبهم الخاصة (مثل ذلك العمل والأرض والإحسان والاحترام) فى مقابل هذه الطبقات المسيطرة"(٣٦). (التشديد من عندى).

والحقيقة أن عبارة "أى فعل" التى وردت فى النص السابق تلغى الحدود الفاصلة بين الصور المختلفة من النشاط التى عددها سكوت. فلا يمكن أن نميز بين الفعل الجمعى الواسع النطاق، وأفعال الأفراد فيما يتعلق مثلاً بفرض الضرائب، وهل قراءة الشعر بأصوات خاصة وخافتة، والانخراط فى النضال المسلح يتساويان فى القيمة؟ وهل لنا أن نتوقع تأثيرات متباينة من قبل هذه الأفعال المختلفة؟ لقد كان سكوت واعيًا بذلك، ولذلك فقد اتفق مع هؤلاء الذين يميزون بين أنماط مختلفة من المقاومة – على سبيل

المثال "المقاومة الفعلية" التى تشير إلى "ممارسات لا شخصية سابقة التخطيط وعلى درجة من النظام والتنظيم، والتى يكون لها آثار ثورية"، و"المقاومة اللحظية" والتى تشير إلى الأفعال الطارئة غير المنظمة والتى لا يكون لها أية آثار ثورية ويتم استدماجها داخل بناء القوة القائم[٣٧]. ومن ثم فقد أصر على أن "المقاومة الرمزية" ليست أقل واقعية من "المقاومة اللحظية". ومع ذلك فقد استمر أتباع سكوت فى تقديم تمييزات أكثر. فقد حدد ناثان بروا **Nathan Brown** فى دراسته حول الممارسات السياسية للفلاحين فى مصر، حدد ثلاثة أشكال للممارسة السياسية: الممارسة الفردية (ممارسات أفراد أو جماعات صغيرة تتسم بغموض مضمونها)، وممارسة جماعية (جهد تقوم به جماعة للتأثير فى مجرى نظامية الحياة من خلال التقليل من الإنتاج أو ما شابه ذلك)، وممارسة ثورية (القيام بثورة لرفض النظام كلية) [٣٨].

ولقد مال عديد من الكُتاب، من أنصار فكرة المقاومة، إلى الخلط بين الوعى بوجود القهر، وأفعال المقاومة ضد هذا القهر. إن القول بأن المرأة الفقيرة التى تغنى أغنيات السخرية من الرجال فى تجمعاتهن الخاصة، تدل على فهمها للديناميات الجندرية. إن هذا لا يعنى، مع ذلك، أنهن ينخرطن فى أفعال مقاومة، وينسحب نفس الشيء على قصص المعجزات لدى فقراء الحضر الذين يتصورن أن الأولياء سوف يأتون لمعاقبة الأشخاص الأقوياء. إن مثل هذا الفهم للمقاومة يفشل فى فهم التفاعل المعقد بين الصراع والاتفاق، وبين الأفكار والأفعال والذى يُحدث أثره داخل أنظمة القوى. والحق أن الصلة بين الوعى والفعل تبقى معضلة اجتماعية كبرى[٣٩].

لقد أوضح سكوت بجلاء أن المقاومة هى فعل قصدى. كما أننا نعرف أن تراث ماكس فيبر يدلنا على أن معنى الفعل هو عنصر جوهرى (فى تعريفه). وبينما تعد هذه القصدية مهمة فى حد ذاتها، فإنها تترك أشكالاً عديدة من الممارسات الفردية والجمعية خارج نطاقها، وهى ممارسات ليس فيها توافق بين نتائجها المقصودة وغير المقصودة. ففى القاهرة أو طهران على سبيل المثال فإن كثيرا من الأسر الفقيرة تحصل بشكل غير قانونى على الكهرباء والمياه الجارية من البلدية، على الرغم من وعيهم بعدم شرعية سلوكهم. إن هؤلاء لا يستولون على الخدمات الحضرية غصبًا من أجل أن يعبروا عن معارضتهم للسلطات. على العكس من ذلك فإنهم يفعلون ذلك لأنهم يشعرون بضرورة هذه الخدمات لحياتهم، ولأنهم ليس لديهم وسيلة أخرى للحصول عليها. ولكن هذه الأفعال المادية اليومية عندما تستمر فإنها تحدث تغيرات جوهرية فى البنية الحضرية وفى السياسة الاجتماعية وفى حياة الفاعلين أنفسهم. ومن هنا تأتى أهمية فهم النتائج غير المقصودة للأنشطة اليومية للفاعلين. حقيقة أن كثيرًا من منظرى نموذج المقاومة قد أغفلوا القصد والمعنى مركزيين عوضًا عن ذلك وبشكل انتقائى على الممارسات المقصودة وغير المقصودة كمجالات "للمقاومة".

ويبقى سؤال آخر. هل تعنى المقاومة الدفاع عن مكسب متحقق بالفعل (بعبارة سكوت نفسه إنكار مطالب تفرض من قبل جماعات مسيطرة على جماعات خاضعة) أم أنها تعنى خلق مطالب جديدة ("تقديم مطالبها الجديدة")، وهو ما أحب أن أطلق عليه "الزحف" إن هذا التمييز لا يظهر فى

معظم التراث المتعلق بالمقاومة. وعلى الرغم من أن المرء يمكن أن يتخيل لحظات للتداخل، فإن الاستراتيجيتين تؤديان إلى نتائج سياسية مختلفة، ويظهر ذلك على وجه الخصوص عندما ننظر إليهما في علاقاتهما باستراتيجيات القوى المسيطرة. إن هذه القضية تعد قضية جوهرية إلى درجة أن لينين قد سخر جل كتابه بعنوان ما العمل؟ **What is to be Done?** لمناقشة الآثار المترتبة على هذين الاستراتجيتين، وإن كان قد قدم رأيه بمفاهيم مختلفة: "النزعة الاقتصادية/ النزعة النقابية المهنية" في مقابل الديمقراطية الاجتماعية/سياسة الحزب".

وأيا كان ما يعتقده المرء حول النموذج النظرى اللينينى / الطليعى، فإنه نموذج يرتبط بنظرية محددة للدولة والقوة (دولة رأسمالية تسيطر عليها حركة جماهيرية يقودها حزب ينتمى إلى الطبقة العاملة)؛ وبالإضافة إلى ذلك فمن الواضح إلى أين تريد هذه الاستراتيجية أن تأخذ الطبقة العاملة (أن تقيم دولة اشتراكية). والآن، ما نطاق إدراك الدولة فى نموذج المقاومة؟ ما الهدف الاستراتيجى فى هذا المدخل النظرى؟ ما الطريق الذى يريد هذا النموذج أن يأخذ الفاعلين فيه، "أكثر من درء الضرر عنهم وتقديم الوعود لهم بالحياة الأفضل" ؟[٤٠]

إن كثيرا من تراث المقاومة يتأسس على فكرة القوة التى قدمها فوكو، والتى مؤداها أن القوة توجد فى كل مكان، وأنها تتداول و"لا تتركز فى أيدى أحد بحال"[٤١]. إن مثل هذه "الصياغة" تعد صياغة مفيدة فى تجاوز أسطورة ضعف الأشخاص العاديين، وقلة حيلتهم والاعتراف بفعلهم أو قدرتهم على

الفعل. ومع ذلك فإن هذه الفكرة "غير المركزية" للقوة قد شارك فيها كثير من الكُتاب الذين تبنوا نموذج "المقاومة" فى مرحلة ما بعد البنيوية، وهى فكرة أدت إلى إساءة تقدير قوة الدولة، خاصة فى بعدها الطبقى، مادامت أنها فشلت فى أن ترى أنه على الرغم من أن القوة يتم تداولها، فإنه يتم تداولها بشكل غير متوازن – فهى فى بعض الأماكن تكون أكثر وزنًا وأكثر تركزًا وأكثر "كثافة" من أماكن أخرى. وبعبارة أخرى، سواء أردنا أم لم نرد، فإن الدولة لها وزنها، وأنه على المرء أن يأخذها فى اعتباره عندما يناقش إمكانية النشاطية السياسية لمهمشى الحضر. وعلى الرغم من أن فوكو قد أصر على أن القوة هى قوة حقيقية عندما تظهر خارج الأنساق المستقلة للقوة، فإن إدراك القوة بالطريقة التى ظهرت فى تراث "المقاومة" لن تترك لنا فرصة لتحليل الدولة بوصفها نسقا للقوة. ولذلك فليس صدفة أن نجد أن نظرية الدولة وتحليل إمكانية تفاعلها تعد نظرية غائبة فى معظم التفسيرات فى نموذج "المقاومة". ولقد ترتب على ذلك أن أصبحت أفعال المقاومة تطفو على السطح دون هدف فى عالم من علاقات القوة يتسم بأنه عالم غير معروف، وغير مؤكد وغامض وما يرتب على ذلك من نتيجة غير محددة، ومن تكيف عميق مع ترتيبات القوة القائمة.

وفضلاً عن ذلك، فإن غياب مفهوم واضح عن المقاومة قد أدى فى الغالب إلى قيادة الباحثين فى هذا المضمار إلى المبالغة، وأن يركزوا بقوة على سلوكيات الفاعلين، وكانت نتيجة ذلك أن أصبح يُشار إلى أى فعل للفاعلين على أنه يمكن أن يصبح فعل "مقاومة". وغالبا ما حاول كثير من

كُتاب ما بعد البنيوية أن "يضعوا أنفسهم فى مكان المبحوثين"، وهم يصرون على اكتشاف السلوكيات "الحتمية" للمقاومة[٤٢]. وبينما حاول هؤلاء أن يتحدوا النزعة التأصيلية فى النظريات المرتبطة "بالفقراء السلبيين" أو "المرأة المسلمة الخاضعة"، أو "لجماهير غير النشطة"، فإنهم قد سقطوا مع ذلك فى فخ النزعة التى انتقدوها – عن طريق الانغماس الشديد فى السلوكيات العادية، مفسرين إياها على أنها سلوكيات واعية ونضالية. ولقد حدث ذلك بسبب أنهم أغفلوا الحقيقة الجوهرية التى مفادها أن هذه الممارسات تظهر بالأساس داخل أنساق سائدة للقوة.

وعلى سبيل المثال، فإن بعض الأنشطة التى تقوم بها الطبقات الدنيا فى مجتمعات الشرق الأوسط، والتى ينظر إليها بعض الكُتاب على أنها "مقاومة"، أو أنها نوع من "السياسية الهادئة" التى تعبر عن الاختلاف، أو أنها تشكل "مسالك للمشاركة"، هذه الأنشطة يمكن أن تسهم فى استقرار الدولة وشرعيتها [٤٣]. إن الحقيقة التى مفادها أن الناس قادرون على مساعدة أنفسهم والتوسع فى شبكاتهم الاجتماعية تكشف بالتأكيد عن النشاطية السياسية وصور النضال اليومى. ومع ذلك فإن الفاعلين عندما يقومون بذلك فإنهم لا يكسبون أى أرض من الدولة (أو أى مصدر للقوة مثل رأس المال أو الأبوية)، وهم بذلك لا يتحدون بالضرورة نظام الهيمنة. والواقع إن الحكومات غالبًا ما تشجع المبادرات الذاتية والمحلية مادامت أنها لا تتحول إلى معارضة. وهى تفعل ذلك من أجل أن تحول جزءًا من مسئولياتها عن خدمات الرعاية الاجتماعية إلى المواطنين الأفراد. ومن ثم فإن التزايد المستمر لكثير من منظمات المجتمع المدنى فى جنوب الكرة الأرضية هو مؤشر جيد على ذلك. وباختصار فإن جل التراث المتصل بالمقاومة يخلط

بين ما يمكن أن يعتبره المرء استراتيجيات تكيف (عندما يتم ضمان بقاء الفاعلين على حساب أنفسهم أو على حساب بشر من تحتهم) يخلط هذا بعملية المشاركة الفعالة أو مقاومة الهيمنة.

وهناك قضية أخيرة، فإذا كان الفقراء قادرين بشكل دائم على مقاومة أنساق الهيمنة بطرائق عديدة (عن طريق الخطاب أو الأفعال،أو بطريقة فردية أو جمعية، أو بطريقة صريحة أو ضمنية)، إذا كان الأمر كذلك فما الذى يدفعنا إلى مساعدة الفقراء إذن؟ وإذا ما كان الفقراء يشكلون مواطنين قادرين من الناحية السياسية، فلماذا نتوقع من الدولة أو أى جهة أخرى أن تعمل على تمكينهم؟ إن سوء فهم قراءة سلوك الفقراء، يعمل – فى الواقع – على إحباط مسئوليتنا الأخلاقية تجاه الجماعات المعرضة للخطر. وكما لاحظ ميشيل براون **M.Brown** فإنك عندما "ترفع الجروح الصغيرة للطفولة إلى نفس المكانة الأخلاقية الخاصة بمعاناة المتضهدين اضطهادًا حقيقيًا"، فإنك حينئذ تكون قد ارتكبت نوعًا من "الخلط البدائى الذى يقلل من حساسيتنا بعدم العدالة أكثر مما يزيدها"(٤٤).

الزحف الهادئ للمعتاد

إذا ما وضعنا فى اعتبارنا نقاط الضعف للمداخل النظرية السائدة – وهى الخاصة بمدخل الوجود الأصلى "للفقراء السلبيين"، ومدخل الاختزال أو "استراتيجية البقاء"، والمدخل المتمركز فى أمريكا اللاتينية حول "الحركة الاجتماعية الحضرية"، والمدخل الذى يعانى من الارتباك المفهومى والخاص "بتراث المقاومة" – إذا وضعنا فى اعتبارنا كل ذلك، فإننى أحاول هنا أن أقيم

الممارسات السياسية للمهمشين الحضريين فى العالم النامى من زاوية أخرى، وهى ما أسميها "الزحف الهادئ للمعتاد". وأحسب أن هذه الفكرة يمكن أن تكون قادرة على أن تتغلب على بعض من أوجه القصور هذه، وتضع يداها على الجانب المهم من الممارسة السياسية للمهمشين الحضريين فى زمن العولمة(٤٥).

إن فكرة "الزحف الهادئ" تصف عملية التقدم أو الزحف الهادئ والبطيء، ولكنه الزحف المثابر للأفراد العاديين نحو ما هو مملوك من قبل الآخرين وما هو قوى، أى النطاق العام، وذلك من أجل البقاء ومن أجل تحسين حياتهم. إن هؤلاء البشر يتسمون بالحراك الهادئ طويل المدى، والذى يتسم بالتفتت مع ما يصاحبه من فعل جمعى مرحلى – وأعنى بذلك وجود صور من النضال السطحى أو المفتوح دون وجود قيادة أو إيديولوجية أو تنظيم محدد المعالم. وبينما لا يمكن النظر إلى الزحف الهادئ على أنه "حركة اجتماعية"، فإنه يتميز أيضًا عن استراتيجيات البقاء أو "المقاومة اليومية" فى: أولاً، يعد النضال والمكاسب التى يحصل عليها الفاعلون نضالات ومكاسب لا تؤخذ على حساب الفقراء من أبناء جلدتهم ولا على حساب أنفسهم (كما هو الحال فى استراتيجيات البقاء)، ولكنها تؤخذ على حساب الدولة والأغنياء والأقوياء. ولذلك فمن أجل تأمين مساكنهم، فإن فقراء الحضر لا يحصلون على الكهرباء من جيرانهم، ولكن يحصلون عليها من كوابل الطاقة الرئيسية التى تشرف عليها البلدية؛ وهم يلجأون من أجل رفع مستوى معيشتهم لا إلى منع أولادهم من الذهاب إلى المدرسة ودفعهم إلى

العمل، ولكنهم يقتطعون وقتا من عملهم الرسمى من أجل أداء عمل ثانوى فى القطاع غير الرسمى.

وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه النضالات لا ينظر إليها بالضرورة على أنها نضالات دفاعية تقع ببساطة فى مجال المقاومة ولكنها تعد نوعًا من الزحف التراكمى، بمعنى أن الفاعلين يحاولون أن يوسعوا الحيز عن طريق كسب مواقع جديدة للتحرك فيها. إن هذا النمط من النشاطية الهادئة والمتدرجة على المستوى العادى يميل إلى التنافس مع جوانب أساسية من الأسس التى تقوم عليها الدولة بما فى ذلك معنى النظام، والسيطرة على المكان العام، ومعنى المصالح الشخصية والمصالح العامة، وجدوى الحداثة.

وأنا أشير هنا إلى النضالات التى تستغرق الحياة بأثرها للتجمعات الاجتماعية الهشة – المهاجرون، واللاجئون، والعاطلون عن العمل، والذين يعانون من البطالة المقنعة، وبسكان المناطق العشوائية، وباعة الشارع، وأطفال الشوارع، وجماعات مهمشة أخرى، وهى الجماعات التى تزايد عددها مع عملية العولمة الاقتصادية. وأنا أفكر هنا فى العمليات الممتدة التى يشرع فيها ملايين الرجال والنساء فى رحلات طويلة للهجرة، وينتشرون فى بيئات غالبًا ما تكون بعيدة ومنعزلة باحثين عن عمل ومأوى، وأرض، وخدمات معيشية. وهكذا نرى أن اللاجئين والمهاجرين على المستوى العالمى يزحفون على الدول المضيفة وما تقدمه لهم من خدمات، كما نرى المهاجرين الريفيين فى المدن وأنماط استهلاكهم الجمعية، وسكان العشوائيات فى اعتدائهم على الأراضى العامة والخاصة أو المساكن القائمة بالفعل،

والعاطلين عن العمل، وهم يحتلون من خلال عملهم باعة للأطعمة في الشارع، يحتلون الحيز العام والفرصة المتاحة لأصحاب المحلات لكي يوسعوا من أنشطة محلاتهم. وبهذه الطريقة فإن ملايين المهاجرين الريفيين وفقراء الحضر المحرومين من الطبقة الوسطى يحتلون أراضي العامة التي تملكها الدولة علي أطراف المدن أو يسكنون المقابر أو أسطح المنازل وفضاءات حضرية أخرى، وهم يخلقون بذلك تجمعات حضرية تلقائية وحياة غير رسمية. وبمجرد أن يستقر بهم المقام تستمر عمليات الزحف في اتجاهات مختلفة. فعلي عكس ما يحدث في الظروف والأحوال الرسمية فإن السكان هنا يضيفون إلى مساكنهم حجرات وشرف وامتدادات أزيد فوق المنازل أو داخلها. كما يعمل أولئك الذين يحصلون على سكن رسمي من المشروعات العامة التي تبنيها الدولة على إعادة تصميم الفراغ الداخلي وترتيبه في المنزل بشكل غير قانوني لكي يتلاءم مع حاجاتهم، وذلك عن طريق إقامة حواجز أو فواصل أو تخليق أماكن أو فضاءات جديدة[٤٦]. وغالبًا ما تنشأ مجتمعات بأكملها عبر العمليات المكثفة من النضالات والمفاوضات بين الفقراء والسلطات والنخب في حياتهم اليومية[٤٧].

ويحاول الزاحفون داخل هذه التجمعات إجبار السلطات على توفير الخدمات الحضرية في أماكن وجودهم، وذلك عن طريق السعي نحو الحصول على هذه الخدمات بشكل غير قانوني ودون دفع أية رسوم. وبهذه الطريقة، وبمجرد تشغيل هذه المرافق فإن كثيرين منهم يرفضون أن يدفعوا رسوم نظير استخدامها. فعلى سبيل المثال فإن ٤٠% من سكان حي السلوم،

وهو مجتمع محلى غير رسمى بجنوب بيروت، قد رفضوا دفع فواتير الكهرباء فى أواخر التسعينيات. وهناك قصص أخرى مشابهة تم تسجيلها فى المجتمعات الحضرية فى شيلى وفى جنوب أفريقيا، حيث يرفض الفقراء على نحو دورى دفع رسوم نظير حصولهم على الخدمات العامة الحضرية، والذى يعد نضالهم للحصول عليها ضد إرادة السلطات. كما أن الملايين من باعة الشوارع فى مدن دول الجنوب قد احتلوا الشوارع فى المراكز التجارية الرئيسية، متعدين بذلك على الفرص التجارية التى تتاح لأصحاب المحلات فى المنطقة. كما يعيش أعداد كبيرة من سكان هذه المدن على البقشيش الذين يحصلون عليه من مرآب السيارات فى الشارع، والتى يقومون بتنظيمها وترتيبها بطرق دقيقة بحيث يستخدمون المكان أفضل استخدام. وأخيرًا، فإن الاعتداءات التى يقوم بها باعة الشارع فى كثير من مدن العالم الثالث، كما هو الحال فى كوريا الجنوبية، على حقوق الملكية الخاصة بالعلامات التجارية والماركات قد تسببت فى كثير من مظاهر الاعتراض فى عديد من الشركات متعددة الجنسيات(٤٨).

أما موظفو الدولة وأصحاب المهن الفنية فيها، والذين كانوا يشكلون قطاعات متميزة فى قوة العمل من قبل، فإنهم يشعرون أيضًا بالتأثيرات السلبية للسياسات الليبرالية الجديدة، ومن ثم فإنهم يميلون هم أيضًا إلى استخدام أساليبهم الخاصة فى الزحف الهادئ، ولذلك نجد أن مدرسى المدارس فى مصر على سبيل المثال، يلجأون إلى إعطاء الدروس الخصوصية للتلاميذ لتعويض النقص فى مرتباتهم الشهرية. وهم إذا يفعلون

ذلك فإنهم يخلقون قطاعًا عريضًا من التعليم الخاص غير الحكومى، والذى بلغت تكاليفه فى عام ٢٠٠٢ حوالى ١٢ بليون جنيه مصرى (٣ بليون دولار) فى العام الواحد، أى ما يشكل ٢٥% من الدخل السنوى للأسر المصرية[٤٩]. وبنفس الطريقة نجد أن "المحاميين الذين يعملون فى الشوارع"، أو" الممارسين للقانون غير المسجلين رسميًا" يمكن أن يتعدوا على المهنة القانونية. فهؤلاء المحامون لم يحصلوا على درجات جامعية فى القانون ولكنهم اكتسبوا بعض المعرفة القانونية من خلال عملهم فى مكاتب المحاماة. ومن ثم فإنهم يضعون خبرتهم القانونية مع خبرة صغار الخريجين من كليات الحقوق (الذين لا يملكون أموالا تمكنهم من إنشاء مكاتب قانونية خاصة بهم) وذلك لتقديم خدمات تنافسية[٥٠].

إن هؤلاء الفاعلين ينفذون أنشطتهم ليس كأفعال سياسية قائمة على التدبر؛ على العكس من ذلك، فإنهم يتحركون بقسر الضرورة – ضرورة البقاء وتحسين الحياة. إن الضرورة هى الفكرة التى تبرر أفعالهم غير القانونية باعتبارها طرائق أخلاقية أو حتى "طبيعية" للحفاظ على الحياة مع الكرامة. ولذلك فإن هذه الممارسات الحياتية البسيطة تميل إلى أن تنقلهم إلى مجال السياسات الجدالية (النضالية)، وهم يصبحون منخرطين أكثر فى الفعل الجمعى، وينظرون إلى أفعالهم وإلى أنفسهم كأفعال سياسية عندما يواجهون بأولئك الذين يهددون مكاسبهم. وثمة خصيصة أساسية فى عملية الزحف الهادئ وهى أنها تتقدم بهدوء وبشكل فردى وتدريجى، وهى كلما تحركت على هذا النحو، اتخذ الدفاع عن المكاسب شكلاً جمعيًا ومسموعًا، على الرغم من أن ذلك ليس هو الحال دائمًا.

ويدخل هؤلاء الفاعلون فى مخاطرتهم بشكل فردى، مدفوعين فى ذلك بقوة الحاجة (تأثيرات إعادة الهيكلة الاقتصادية، والفشل الزراعى، ومشقة الحياة، والحرب، وعدم الاستقرار)، وغالبًا ما ينظمون أنفسهم حول علاقات القرابة والصداقة، ودون كثير من الصخب. وهم غالبًا ما يتجنبون عن عمد الجهود الجمعية، والعمليات الواسعة النطاق، وإذاعة ما يقومون به على الملأ. ويحدث فى بعض الأحيان – على سبيل المثال – أن يمنع سكان الأحياء العشوائية الآخرين من اللحاق بهم فى أماكن معينة؛ كما نجد أن الباعة الجائلين لا يشجعون أترابهم على البيع فى الأماكن التى يحتلونها. ويتردد كثيرون فى مشاركة الجماعات المشابهة لهم فى المعلومات حول استراتيجياتهم للحصول على الخدمات الحضرية. وفى الوقت الذى يسير فيه هؤلاء الأفراد والأسر من اليائسين فى طرائق متشابهة، فإن الزيادة العددية المتراكمة لهم يحولهم إلى قوة اجتماعية مؤثرة. ويعد هذا إحدى الخصائص المميزة للزحف الهادئ.

ولكن لماذا الفرد هنا هو الذى يقوم بالسلوك ولماذا الفعل المباشر البادئ، بدلاً من الطلب الجمعى؟ فعلى عكس عمال المصانع والطلبة أو أصحاب المهن المتخصصة، فإن هؤلاء الناس يمثلون جماعات متدفقة تعمل بشكل بنائى خارج الآليات النظامية التى يمكن من خلالها أن يعبروا عن أوجاعهم، وأن يفرضوا مطالبهم. إنهم لا يملكون قوة تنظيمية يمكن أن تحدث إزعاجا – كإمكانية الإضراب مثلاً. إن بإمكانهم أن يشاركوا فى مظاهرات الشارع أو أعمال الشغب بوصفها جزءا من التعبير العام عن عدم الرضا الشعبى، ويحدث ذلك فقط عندما تأخذ هذه الطرائق طابعًا متكررا

وتكتسب الشرعية (كما هو الحال فى إيران فيما بعد الثورة، أو بيروت أثناء الحرب الباردة، أو بعد سقوط سوهارتو عام ١٩٩٨م)، وعندما يتم تحريكهم من خلال قادة خارجين. وهكذا فإن أولئك الذين يأخذون أرض المدن غصبًا يمكن أن ينجرفوا خلف الناشطين السياسيين من جناح اليسار، أما العاطلين عن العمل وباعة الشوارع فإنهم يمكن أن يستقطبوا من خلال تشكيل نقابات (كما هو الحال فى إيران فيما بعد الثورة وفى ليما أو الهند). ومع ذلك فإن هذا يشكل ظاهرة غير شائعة مادامت عملية الحراك من أجل تكوين المطالب الجمعية يتم منعها عبر القهر السياسى فى كثير من الدول النامية التى تظهر فيها هذه الصراعات. وبالتالى فبدلاً من الاحتجاج أو إعلان المطالب فإن هذه الجماعات تتحرك بشكل مباشر لسد حاجاتها بنفسها، وإن كان ذلك يحدث بشكل فردى ومتفرق. وباختصار فإن ما تقوم به ليس سياسة اعتراض أو احتجاج ولكنها سياسية إصلاح ونضال من أجل نتيجة ملحة عبر الفعل الفردى المباشر.

ولكن ما الذى يهدف إليه هؤلاء الرجال وهؤلاء النساء؟ يبدو أنهم يسعون إلى تحقيق هدفين رئيسيين: الأول هو إعادة توزيع الخيرات الاجتماعية والفرص فى شكل الحصول (بشكل مباشر أو باختراق القانون) على أشكال الاستهلاك الجمعى (الأرض والمأوى والمياه النقية والكهرباء والطرق)، والحيز العام (أرصفة الشوارع، والتقاطعات، ومرأب السيارات)، والفرص (ظروف العمل المفضلة، والمواقع، والعلامات التجارية، والماركات والرخص)، وغيرها من فرص الحياة الضرورية للبقاء ومستويات الحياة المقبولة.

أما الهدف الثانى فهو تحقيق الاستقلال، على المستوى الثقافى والمستوى السياسى، عن التنظيمات والمؤسسات والنظام المفروض من قبل الدولة والمؤسسات الحديثة. ففى عملية البحث عن حياة غير رسمية يميل المهمشون إلى العمل بقدر طاقاتهم خارج حدود الدولة والمؤسسات البيروقراطية الحديثة، مؤسسين علاقاتهم على التبادلية والثقة والتفاوض وليس على الأفكار الحديثة المتعلقة بالمصلحة الذاتية للفرد والقواعد الثابتة والتعاقدات. ومن ثم فإنهم قد يسعون إلى أعمال ترتبط بالأنشطة التى يقوم الفرد بها بنفسه، وليس العمل تحت النظام المعمول به فى سوق العمل الحديث؛ وهم يلجأون إلى أسلوب حل النزاع غير الرسمى دون الذهاب إلى الشرطة؛ وهم يتزوجون من خلال الإجراءات غير الرسمية المحلية (فى المجتمع الإسلامى فى الشرق الأوسط عن طريق الشيوخ المحليين) وليس من خلال المكاتب الحكومية؛ وهم يقترضون النقود من روابط ائتمانية غير رسمية. وليس من خلال البنوك الحديثة. وسبب حدوث هذا ليس لأن هؤلاء الأفراد غير حدثيين، ولكن بسبب أن الظروف التى يوجدون فيها تدفعهم إلى نمط الحياة غير الرسمية. ذلك أن الحداثة هى وجود مكلف، فليس بمقدور كل شخص أن يكون حديث، فهى تتطلب القدرة على التكيف مع أنماط السلوك ونمط الحياة (الخضوع لنظام صارم فى الزمان والمكان والتعاقدات) التى لا تستطيع الجماعات المعرضة للخطر أن تجاريه. وهكذا نجد أن الشخص المهمش يرغب فى مشاهدة التليفزيون الملون والاستمتاع بالمياه النقية وأن يمتلك مسكنًا آمنًا، إلا أنه يكون قلقًا بشأن دفع الفواتير أو التوقيع فى العمل فى أوقات معينة (انظر الفصل التاسع).

ولكن إلى أى مدى يمكن للمهمشين الحضريين أن يمارسوا الاستقلال فى ظروف العولمة، والتى تهدف إلى مد عملية التكامل؟ والحقيقة أن الفقراء لا يسعون فقط إلى الاستقلال، ولكنهم يحتاجون أيضًا إلى الأمـن، أى إلـى التحرر من هيمنة الدولة، ويرجع ذلك إلى أن الحياة غير الرسمية فى ظروف الحداثة هى أيضًا حياة غير آمنة. ولكى نوضح الأمر، فإن باعـة الـشارع يمكن أن يشعروا بالتحرر من نظام مؤسسات العمل الحديثة، ولكنهم يعانون من تحرش الشرطة لأنهم لا يمتلكون رخصا تجاريـة. إن نـضال الفقـراء لضمان حصولهم على السلع، والوصول إلى تعليم أبناءهم فـى المـدارس، والذهاب إلى العيادات الطبية، والحصول على الصرف الصحى كـل ذلـك يؤدى بالضرورة إلى انغماسهم فى أنساق القوى القائمـة (الدولـة والـنظم البيروقراطية) التى يسعون جاهدين إلى تجنبها. ففى سعيهم نحو الأمن يدخل فقراء الحضر فى مفاوضة مستمرة وصراع متصل بين الاستقلال والتكامل. ولذلك فإنهم يسعون إلى الحصول على الاستقلال فى أى فضاء ممكن ومتاح داخل الأبنية والعمليات التكاملية.

التحول إلى السياسة

إذا ما بدأ الزحف بقليل من المعنى السياسى اللصيق به، وإذا مـا تـم تبرير الأفعال غير القانونية على أسس أخلاقية، فكيف تتحول إذن إلى شكل من أشكال النضال السياسى الجمعى؟ وطالما استمر الفاعلون فـى مظـاهر تقدمهم اليومى دون أن يتم مواجهتهم مواجهة حاسمة من قبل السلطات، فإنه

من المحتمل أن ينظروا إلى مظاهر تقدمهم باعتبارها مظاهر عادية، تنتمى إلى الممارسات اليومية. ومع ذلك فبمجرد أن تهدد المكاسب التى حصلوا عليها، فإنهم يميلون إلى أن يصبحوا أكثر وعيًا بأفعالهم وبالقيمة التى حصلوا عليها، وفى هذه الحالة فإنهم يعرفون أفعالهم فى الغالب بطريقة جمعية ومسموعة. قد نجد أمثلة لذلك فى الحراك الذى حدث فى الأحياء الحضرية المكتظة فى طهران فى عام ١٩٧٦، والحراك الذى قام به باعة الشوارع فى الثمانينيات، وأحداث الشغب فى الشارع التى ظهرت فى الأحياء المكتظة فى عدد من المدن فى بداية التسعينيات . وقد يحتفظ الفاعلون بالمكاسب التى حصلوا عليها، على نحو بديل لذلك، من خلال عدم الامتثال الهادئ، دون أن يدخلوا بالضرورة فى مقاومة جمعية. فبدلا من الوقوف على نحو جمعى بجانب أغراضهم التجارية، فإن باعة الشوارع المتجولين فى القاهرة أو اسطنبول يرتدون إلى الشوارع الخلفية بمجرد وصول شرطة البلدية، وهم يستعيدون عملهم على نحو سريع عند ذهاب الشرطة. وعلى أية حال، فإن أشكال النضال التى يقوم بها الفاعلون ضد السلطات لا تتصل بالحصول على مكسب، ولكنها تتصل بشكل أساسى بالدفاع عن مكاسب قد تحققت بالفعل ومحاولة الامتداد بها إلى الأمام. وهى فى كل الأحوال تندمج مع قوة الدولة.

ويتأثر موقف الدولة إزاء هذا النوع من النشاطية السياسية أولاً، بقدرة الدولة على أن تمارس الهيمنة، وثانيًا بالطابع المزدوج للزحف البطىء (التعدى على الملكية والقوة والامتياز، وفى نفس الوقت فإن هذا النشاط يعتمد على المساعدة الذاتية). وتبدو دول العالم الثالث على أنها أكثر تسامحًا إزاء

الزحف البطيء أكثر من الدول الصناعية كالولايات المتحدة الأمريكية، حيث تظهر بعد الأنشطة المشابهة وإن كانت علـــى نطـــاق محـــدود. إن الـــدول الصناعية تتزود بزاد إيديولوجي وتقني ونظامي أفضل لممارسة الهيمنة على سكانها. وبعبارة أخرى فإن الناس هنا لديهم مساحة أكبر من الاستقلال تحت وطأة "الدول الرخوة" أو الدول المعرضة للخطر في جنوب العـــالم، وهـــي مساحة من الاستقلال أكبر مما هو موجود في المجتمعات الـــصناعية التـــي ينظر فيها إلى التهرب الضريبي، والاعتداء على الملكية الخاصة، والزحـــف على ممتلكات الدولة على أنها من الجرائم الخطيرة.

ومن ناحية أخرى فإن الزحف الهادئ، على الرغم من أنه اعتداء على الأماكن العامة وعلى الملكية وعلى القوة، فيمكن أن يفيد الحكومات في العالم الثالث بطرائق عديدة، حيث يعد الزحف الهادئ آلية يستطيع الفقـــراء مـــن خلالها مساعدة أنفسهم. فلا غرابة إذن أن تعبر هذه الحكومات في الغالب عن ردود فعل متناقضة نحو مثل هذه الأنشطة. فالدولة "الرخـــوة" والمعرضـــة للخطر، خاصة في أوقات الأزمة، تميل إلى السماح لأشكال الزحـــف هـــذه عندما تكون هذه الأشكال محدودة أو محصورة. أما الذين يقومون بـــالزحف فإنهم يحاولون من جانبهم أن يظهروا وكأن زحفهم محدودًا ومـــسموحًا بـــه ومحتملاً في الوقت الذي يكون فيه هذا الزحف في الواقع متسعًا بحيث تصبح مقاومته أمرًا لا يمكن تجاوزه. وهم يفعلون ذلك من خلال الاعتمـــاد علـــى عمليات التراجع التكتيكية، من خلال اللجوء إلى التخفي، وتقديم الرشاوى إلى المسئولين، أو التركز في أماكن بعينها أقل استراتيجية (على سبيل المثـــال، التجمع في مناطق بعيدة، أو البيع في مواقع يصعب رؤيتها).

ولذلك، فعندما تتحقق لهذه الأفعال امتدادًا وتأثيرًا، وذلك عندما يصل النمو التراكمى للفاعلين وأفعالهم عند نقطة لا يمكن تحملها، عندما يحدث ذلك، فإن تراجع الدولة يصبح أمرًا متوقعًا. ويحدث فى معظم الحالات إلا يترتب على تراجع الدولة مكاسب كثيرة، مادامت تأتى متأخرة، بعد أن يكون الأفراد الذين يقومون بالتعدى قد انتشروا، وأصبح وجودهم قائمًا رأى العين، وأصبح الوجود يتعدى نقطة العودة. والحقيقة أن الوصف الذى يقدمه المسئولون لهذه العمليات بأنها عمليات "سرطانية" يعبر عن ديناميات مثل هذه اللاحركات.

وليس من الصعب تحديد مصدر الصراع بين الفاعلين والدولة. فأولاً، فإن التوزيع "غير الرسمى" والمجانى للخدمات العامة يشكل ضغطًا ثقيلاً على الموارد التى تحوزها الدولة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الأغنياء – من ملاك العقارات، والتجار، وأصحاب المحلات التجارية – يخسرون ملكياتهم وعلاماتهم التجارية وفرص أعمالهم. ولذلك فإن التحالف بين الدولة وبين الجماعات المالكة للثروة يضيف بعدًا طبقيًا إلى الصراع. ومن ناحية أخرى، فإن سعى الفاعلين نحو الاستقلال فى الحياة اليومية يخلق فراغًا خطيرًا فى نظام هيمنة الدولة الحديثة. فالحياة المستقلة تجعل من الدولة الحديثة، خاصة فى صياغاتها الشعبوية، نظامًا غير ذى جدوى. وفضلاً عن ذلك فإن الاستقلال وعدم الرسمية (فى الفاعلين والأنشطة والأماكن) يحرم الدولة من المعرفة الضرورية لممارسة السيادة. فالوظائف غير المنظمة (التى لا تخضع إلى لوائح)، والأشخاص والأماكن غير المسجلة فى الدفاتر الرسمية،

والشوارع والحوارى التى ليس لها أسماء، ومناطق الجيرة التى تخلو من الشرطة، كل ذلك يعنى أن كل هذه الكيانات تبقى بعيدة عن دفاتر الحكومة. ولذلك فمن أجل اكتساب القدرة على ضبط كل هذا، فإن الدولة تحتاج إلى أن تجعلها ظاهرة (شفافة). والحقيقة أن برامج تطوير المناطق المكتظة (العشوائيات) يمكن النظر إليها فى ضوء هذه الاستراتيجية لكشف (أو فتح) ما هو مغلق من أجل القدرة على ضبطه. ومن ثم فإن الصراع بين هؤلاء الزاحفين والدولة هو صراع حتمى.

ولا يتبدى هذا الصراع على نحو ظاهر أكثر مما يتبدى فى "الشوارع"، هذا المكان الشعبى بامتياز، مادامت الشوارع تعمل بصفتها موقع للتعبير الجمعى بالنسبة لهؤلاء الذين لا يمتلكون مكانا نظاميًا للتعبير عن عدم رضاهم، بما فى ذلك سكان المناطق العشوائية، والعاطلين عن العمل، والعمال الذين يبيعون الطعام فى الشوارع، وأطفال الشوارع، وأعضاء العالم الخلفى، وربات البيوت، ولا يقتصر الشارع على هؤلاء فقط بطبيعة الحال. فعلى سبيل المثال، فبينما يمكن لعمال المصانع وطلاب الجامعات أن يحدثوا قدرًا من الاضطراب عن طريق الإضراب، فإن العاطلين عن العمل وباعة الشوارع لا يمكن لهم أن يعبروا عن أوجاعهم إلا فى الأماكن العامة، التى هى الشوارع. والحق أن الشوارع تشكل بالنسبة للكثير من المهمشين المكان، وربما المكان الوحيد، الذى يمكن من خلاله ممارسة وظائفهم اليومية – الاجتماع، وتكوين الصداقات، وكسب العيش، وقضاء وقت الفراغ، والتعبير عن عدم الرضا. وبالإضافة إلى ذلك فإن الشوارع تشكل الأماكن العامة التى

توجد فيها الدولة على نحو ظاهر، كما يتجلى فى دوريات الشرطة وتنظيمات المرور، وتقسيمات المكان، وباختصار فإنها توجد فى شكل النظام العام. إن ديناميات علاقة القوة بين هذه الجماعات والسلطات هى ما أطلقت عليه "سياسة الشارع". وقصدت بهذا المفهوم مجموعة الصراعات بين التجمعات الجمعية والسلطات وما يصاحبها من آثار، والتى تتشكل ويتم التعبير عنها بشكل متسلسل فى الفضاء الفيزيقى والاجتماعى للشوارع، من الحوارى الداخلية إلى الشوارع الجانبية المنظورة، إلى الحدائق العامة، إلى خدمات الرياضة العامة. ويصف هذا المفهوم الشكل الذى يتشكل به عدم الرضا من خلال الأفراد الذين يعملون عادة خارج المؤسسات الحديثة (مثل العاطلين عن العمل أو العمال الموسميين أو ربات البيوت)؛ أو من خلال الجماعات التى يمكن أن تتمتع بمواقع مؤسسية أو نظامية (مثل عمال المصانع والطلاب)، والتى ترغب فى الحصول على شكل من أشكال التضامن والمساندة خارج حدود مؤسساتها الرسمية فى المجال العام[٥١].

وثمة عاملان أساسيان يجعلان من الشوارع مكانًا لممارسة السياسة؛ العامل الأول يرتبط باستخدام المكان العام موقعا للتنافس بين الفاعلين والسلطات. وبهذا المعنى، فإن ما يجعل الشوارع مكانا سياسيًا هو الاستخدام النشط التشاركى (فى مقابل السلبى) للمكان العام. ويحدث ذلك بسبب أن هذه الأماكن (الشوارع الجانبية والحدائق العامة والتقاطعات إلى آخره) تصبح على نحو متزايد مكانا لسيطرة قوة الدولة، التى تنظم استخدامها وتجعلها أكثر "نظاماً". وهى تتوقع من المستخدمين أن يستخدموا هذه الأماكن على نحو

سلبى. ويأتى هنا الاستخدام الإيجابى ليشكل تحديًا أمام سلطة الدولة وأمـــام الجماعات الاجتماعية التى تستفيد من مثل هذا النظام.

أما العنصر الثانى الذى يشكل سياسة الشارع فهو تأثير ما أطلقت عليه "شبكة العلاقات السلبية" **Passive network** والتى تقوم بين الأفـــراد الـــذين يستخدمون المكان العام ويشغلونه. وأقصد بشبكة العلاقات السلبية نوعا مـــن الاتصال التلقائى بين الأفراد المتفرقين، والتى يتم إنشاؤها عبر إدراك ضمنى (خفى) لهويتهم المشتركة، والتى يتم التعبير عنها عبر الحيز المكانى الواقعى والافتراضى. فعندما تدخل امرأة حفلة تغط بعدد كبير من الضيوف الرجال، فإنها ما تلبث أن تكتشف وجود امرأة أخرى فى الحفل. وعلى نفس المنوال، فإن الباعة فى الشوارع أقرب إلى أن يدركوا بعضهم بعضًا، حتـــى وإن لـــم يكونوا قد تقابلوا من قبل. وفى الحالتين، فإذا ما ظهر أى تهديد للمرأة التـــى فى الحفل أو الباعة فى الشارع فإنه من المحتمل أن يناصروا بعضهم حتـــى إن لم يعرفوا بعضهم من قبل ولم يخططوا لأن يفعلوا ذلك من قبل. وتكمـــن أهمية هذا المفهوم فى إمكانية تخيل حراك يقوم به الأفراد المتفرقون، كمـــا يحدث فى حالة الزاحفين ببطء، الذين يحرمون على نطاق واسع من التنظيم ومن التشبيك القائم على التفاوض. وتتضمن "شبكة العلاقـــات الـــسلبية" أن الأفراد يمكن أن يتحركوا للقيام بعمل جمعى دون وجـــود شـــبكات نـــشطة ومؤسسة على نحو مقصود. فالشارع بوصفه فـــضاء عامـــا يمتلـــك هـــذه الخصيصة الداخلية التى يمنح الناس القدرة على الحركة عبر تأسيس شبكات علاقات سلبية. فعندما يواجه الفاعلون الأفراد أو الأفـــراد الـــذين يقومـــون

بالتعدى على مكان ما، فإن شبكة علاقاتهم السلبية يمكـن أن تتحـول إلـى اتصال نشط وتعاون نشط. وبهذه الطريقة فإن أى تهديد بـالإخلاء أو عبـر حملات الشرطة يمكن أن يجعل سكان الأحياء العشوائية أو باعـة الـشارع الذين لا يعرف بعضهم بعضًا يتحدون سويًا. والواقع أن التحول من شـبكة العلاقات السلبية إلى المقاومة الجمعية لـيس شـيئًا يحـدث دون مقـدمات. فالفاعلون يمكن أن يشعروا أن عملية التراجع يمكن أن تـؤدى إلـى نتـائج أفضل من المواجهة، وهو ميل يشيع هذه الأيام فى شوارع القاهرة، ولكنـه لا يشيع فى إيران فيما بعد الثـورة حيـث انتـشرت المقاومـة الجمعيـة على نحو سريع[٥٢].

وأفترض هنا، منذ البداية أن إحدى النتائج المهمة لعملية إعادة الهيكلة العالمية يتمثل فى وجود عملية مزدوجة من التكامل، من ناحيـة، وعمليـة استبعاد وتحول إلى اللارسمية من ناحية أخرى. وكلا العمليتين ينتج شـكلاً من أشكال عدم الرضا بالنسبة لعدد كبير من سكان الحضر الـذين يجـدون صعوبة فى أداء وظائفهم، وعيـشهم، وعملهـم داخـل الأنـساق الثقافيـة والاقتصادية الحديثة التى تتميز بضبط نظـام الـسوق، والتعاقـد، والقيمـة التبادلية، والسرعة، والبيروقراطية بما فى ذلك تنظيمات الدولة. إن هـؤلاء الناس يحاولون أن يحققوا لهم وجودًا عبر هذه الترتيبات الثقافية والاجتماعية، باحثين عن نظم وعلاقات أكثر حميمة وغير رسمية. وثانيًا فإن العولمة أيضًا لديها ميل لأن تخلق شكلها الخاص من اللارسـمية عبـر بـرامج التكيـف الهيكلى، والتى تترك خلفها جيوشا من العاطلين أو تدفعهم إلـى أن يـدخلوا

فى نطاق الإنتاج غير الرسمى والتجارة والإسكان والنقل. ومن هنا نجد أن باعة الشوارع عابرى القارات (الذين يترددون على سبيل المثال بين جمهوريات آسيا الوسطى الجديدة واسطنبول، أو بين جاميكا وميامى) هؤلاء هم آخر صيحة من إنتاج هذا العصر. وباختصار فإن إعادة الهيكلة العالمية تميل إلى أن توسع نمو الجوانب الذاتية، والفضاء الاجتماعى، ومجالات النضال السياسى التى أصبحت عبر المدن فى العالم النامى.

وبالرغم من أن المداخل السائدة (مدخل استراتيجية البقاء، ومدخل الحركات الاجتماعية الحضرية، ومدخل المقاومة اليومية) تقدم زوايا مفيدة لفهم نشاطية المهمشين الحضريين، فإنها، مع ذلك، تعانى من مظاهر قصور رئيسية، كما اتضح لنا من قبل. ومن ثم فإننى أفترض أن مدخل "الزحف الهادئ"، يمكن أن يقدم مخرجًا من هذه المشكلات التصورية. إن الفقراء – فى هذا المدخل – لا يناضلون فقط من أجل البقاء، ولكنهم ينخرطون فى عملية تستمر عبر امتداد حياتهم لتحسين نصيبهم من الدنيا، عبر الزحف الفردى والهادئ على المصالح العامة وعلى قوة وملكية جماعات النخبة. وفى هذه العملية، فإن الناس العاديين لا يتحدون بشكل مباشر تأثيرات العولمة. على العكس من ذلك، ففى أثناء بحثهم عن الأمن، فإنهم ينخرطون فى مفاوضات متصلة مع العولمة لكى يحافظوا على استقلالهم أو يحصلون عليه فى أى فضاء يبقى خاليًا. وفى نفس الوقت، فإن النتائج غير المقصودة – فى هذه العملية – المترتبة على زحفهم ومفاوضاتهم اليومية تحدث تأثيرات اجتماعية مهمة فى البنية الحضرية

والعمليات الحضرية، وفى التركيب السكانى، وفى السياسة العامة. ولقد رأينا آنفا كيف إن الاستراتيجية تلعب دورًا حاسمًا فى حياة جماهير الحضر. ومن هنا يظل السؤال إلى أى مدى يمكن أن يأخذ هذا الزحف الهادئ الفاعلين الذين يقومون به.

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا الكوابح الوجودية (فقر المهارات والتعليم والدخل، والتواصل، والتنظيم)، فإن الزحف الهادئ يعمل باعتباره استراتيجية تمكينية للجماعات المهمشة لتبقى وتحسن نصيبها من الحياة. ومع ذلك فإن هذه اللاحركة غير قادرة على أن تحدث تحولاً سياسيًا أوسع أو أن تجعله هدفًا لها. فالحركات القومية الأوسع لها القدرة على أن تحدث هذا التحول. وعلى ذلك فإنه إذا ما قارنا بين هذه النضالات المحلية والحراك الوطنى أو العالمى نجد أن كليهما له معنى وقابل للتحكم بالنسبة للفاعلين – له معنى من حيث أنهم يمكن أن يدركوا الهدف ويكونوا فكرة عن نتائج هذه الأفعال؛ كما إنه يمكن التحكم فيه بمعنى أنه بمقدورهم أن يحددوا الأجندة، ويضعوا الأهداف، ويتحكموا فى النتائج بعيدًا عن المستوى الوطنى. وبهذا المعنى بالنسبة للفقراء فإن ما هو محلى يصبح مفضلاً عما هو وطنى أو عالمى.

حقيقة إن المهمشين ينجحون نسبيًا فى توسيع فرص حياتهم، وذلك غالبًا عبر النضالات المستمرة طيلة حياتهم؛ ومع ذلك فإن الفضاءات الاجتماعية المهمة تظل خارج نطاق سيطرتهم. فالفقراء يمكن أن يعتدوا على قطعة من الأرض لبناء مساكن لهم، كما يمكن أن يحصلوا على المياه الجارية والكهرباء بشكل غير قانونى من الشارع الرئيسى أو الجيران؛

ويمكن لهم أن يضمنوا عملاً على ناصية الشارع عن طريق بيع الأشياء، وهم قادرون على تقديم الرشاوى أو الخدمات للشرطة المحلية فى أى وقت يطلب منهم. ولكن كيف يمكن لهم أن يحصلوا على المدارس، والخدمات الصحية، والتنزه فى الحدائق العامة، والطرق المرصوفة والآمنة – تلك الخدمات العامة التى تقتصر على أبنية أوسع وعمليات أوسع، أعنى الدولة الوطنية والاقتصاد القومي؟ وبعبارة أخرى فإن الاستراتيجيات ذات الطابع المحلي والفردى التى يقوم بها المهمشون،على الرغم من المزايا الخاصة التى يحصلون عليها، تعنى بحثًا عن العدل الاجتماعى المفقود على المستوى الوطنى العام. ومن هنا فإنه من غير المحتمل أن تصبح الجماهير الحضرية فاعلاً مؤثرًا بالمعنى الأوسع إذ لم يتم تحريكها على أساس جمعى، وإذا لم يرتبط نضالها بالحركات الاجتماعية الأوسع وتنظيمات المجتمع المدنى[٥٣]. ومن ثم فحتى يتحقق هذا فمن الأهمية بمكان أن نؤكد على أن الزحف الهادئ سوف يظل من أكثر الاستراتيجيات الممكنة وضوحًا بالنسبة لهؤلاء، وهى الاستراتيجية التى يتبعها المهمشون لأحداث تغير فى حياتهم الخاصة وفى مجالات السياسة العامة، والحوكمة الحضارية، والنظام العام.

الفصل الرابع

الفقراء والسعى الحثيث نحو فرص الحياة(*)

كيف يدبر الفقراء فى مجتمعات الشرق الأوسط حياتهم فى الأزمنة المعاصرة لليبرالية الجديدة، وكيف يعنى نضال حياتهم بالنسبة للسياسة الحضرية فى المنطقة؟ لقد كانت بلدان الشرق الأوسط، قبل دخول عملية الهيكلة السياسية والاقتصادية فى الثمانينيات، كانت تخضع لهيمنة النظم القومية – الشعبوية (كما هو الحال فى مصر وسوريا وليبيا والسودان وتركيا) أو دول ريعيَّة ذات ولاء غربى (إيران ودول الخليج). إن هذه الدول ذات المستوى العالى من التسلطية قد سعت مدعومة بأموال النفط أو تحويلات المهاجرين النقدية، إلى تحقيق استراتيجيات تنموية، والوصول إلى معدلات نمو ملحوظة ومتميزة (بمقدار ٢١% سنويًا)(١). ولقد منحت عوائد النفط الدول الريعيَّة الإمكانية لتقديم خدمات اجتماعية إلى الكثير من مواطنيها، أما الدول التى تأثرت إيديولوجيًا بالنزعة الشعبية فقد أنفقت جزءًا

(*) تم اقتباس هذا الفصل من المصدر التالى:

Asef Bayat,"Activism and Social Development in The Middle East "International Journal of Middle East Studies 34, No.1 (February 2002), pp.1-28.

وتم نشره عام ٢٠٠٢ من خلال جامعة كمبريدج. وأعيد طبعه بتصريح.

كبيرًا من دخلها على التعليم والصحة والتشغيل والإسكان وما شابه ذلــك[٢]. ولقد كانت عملية تقديم الرعاية الاجتماعية هذه، بالنسبة لهــذه الــنظم بعــد الاستعمارية، كانت عملية ضرورية لبناء الشعبية بــين جمــاهير الفلاحــين والعمال والشرائح المتوسطة، فى الوقت الذى كانت فيه هذه الدول تناضــل ضد كل من القوى الاستعمارية والطبقات الحاكمة القديمة. ولقد عملت الدولة كقوة تحريك للاقتصاد والتنمية الاجتماعية نيابة عن الشعب.

لقد حالت الطبيعة التسلطية لهذه الدول دون وجود مــشاركة سياســية ذات معنى، وحالت دون تطور تنظيمات مجتمع مــدنى فعالــة. كمــا أدت الأيديولوجية النخبوية للنظم السياسية جنبًا إلى جنب مع الميول الأبوية، أدت إلى أن تكون الدول هى المانحة الرئيسية، إن لم تكن الوحيدة، لمظاهر الحياة للكثير من المواطنين، على أن يقدموا لها الولاء نظير ذلــك. فقــد تحكمــت الدولة فى هذه النماذج النخبوية فى الجانب الكبير من المجــالات الــسياسية والاقتصادية والاجتماعية، تاركة فضاء ضــيق للمجتمــع ليطــور نفــسه، ولجماعات المصلحة لكى تظهر على السطح وتتنافس وتسلك بشكل مستقل. ولقد أدت هذه الأيديولوجية فى الشرق الأوسط إلى التقليــل مــن الحــراك – أو على الأقل ضبط هذا الحراك – لقطاعات معينة من السكان، كما تمثل فى الاتحادات التضامنية تحت حكم جمال عبد الناصر والآن فــى ســوريا؛ والنقابات التى تديرها الدولة تحت حكم الشاه فى إيران، والروابط الإسلامية أثناء حكم الخمينى، والمجالس الشعبية فى ليبيا[٣].

ولقد أدى قدوم "التحرر" الاقتصادى وانفتاح الأسواق من خلال الإصلاح الذى اعتمد على تمويل من صندوق النقد الدولى، وبرامج التكيف الهيكلى، أدى إلى تغيرات اجتماعية اقتصادية مهمة منذ بداية التسعينيات. فقد جعلت اقتصاديات السوق الحر السلع الاستهلاكية أكثر إتاحة، كما عملت على ثراء الشرائح الاجتماعية الاقتصادية العليا، وعملت فى نفس الوقت على زيادة الفوارق في الدخل، وأحدثت تغيرات حاسمة فى أسواق العمل. وترتب على ذلك أن امتدت واتسعت الجماعات غير الرسمية والمهمشة، مثل العاطلين عن العمل، والعمال الموسميين، وعمال بيع المواد الغذائية فى الشارع. وبناء على ذلك فقد أجبرت أعداد كبيرة من عمال القطاع العام، والعمال الريفيين، والمتعلمين الذين كانوا من قبل أعضاء فى الطبقة الوسطى (موظفو الحكومة وطلبة الجامعات)، أُجبر كل أولئك على الدخول فى مصاف فقراء الحضر فى أسواق العمل والإسكان.

وفى نفس الوقت، فإن الدول قد انسحبت تدريجيا من المسئوليات الاجتماعية التى ميزت تجربتها التنموية الشعبية المبكرة. وترتب على ذلك أن سحبت الدولة كثير من الخدمات الاجتماعية التى كانت تقدمها، وكان على الجماعات منخفضة الدخل أن تعتمد بشكل كبير على نفسها لتحقق بقاءها فى الحياة. وعلى سبيل المثال، فإن الدعم الذى تقدمه الدولة لبعض السلع الأساسية مثل: الأرز والسكر وزيت الطعام قد تم إزالته(*). كما أن الدعم

(*) هذا الزعم غير حقيقى حيث استمرت الدولة إلى الآن فى تقديم الدعم لهذه السلع الأساسية ليس لكل السكان وإنما لمحدودى الدخل فقط، بل إن هذا الدعم يحصل عليه كثير من الأفراد الذين لا يستحقونه. "المترجم"

الذى يقدم للوقود والطاقة والمواصلات قد تم تقليصه. كما إن ضبط عمليات الإيجار قد تم إعادة النظر فيها؛ وصدر قانون جديد للأراضى ينهى سيطرة الفلاحين على الأرض؛ واستمرت عملية إصلاح القطاع العام والخصخصة، ولقد تمت عبر دفع تكاليف اجتماعية واضحة. ولقد حذر تقرير هيئة الولايات المتحدة للتنمية فى العالم، وفى وقت مبكر يرجع إلى عام ١٩٩٣ م، حذر من "الأوضاع الاجتماعية المتردية فى مصر"(٤). وبالرغم من أن هناك تحسنًا فى بعض المؤشرات الاجتماعية مثل العمر المتوقع عند الولادة ووفيات الأطفال، فالبطالة والفقر وفجوات الدخل قد تزايدت، كما أفادت التقارير فى فترة التسعينات(٥). وتحدث تغيرات مشابهة فى الأردن ناتجة عن سلسلة من الأحداث مثل حرب الخليج الثانية والتى عمقت من الفجوة هناك(٦). وفى إيران فإن الحكومة تتردد بين سياسات سيطرة الدولة وسياسات السوق الحرة منذ عام ١٩٩٠. إن اتجاه التحرر الاقتصادى فى إيران، مقارنة بالدول الأخرى فى المنطقة، كان أبطأ من ذلك بسبب مقاومة العمال، وأيضًا بسبب النضال بين الفصائل السياسية المختلفة. وبالرغم من أن الاقتصاد السورى قد ظل بشكل رئيسى تحت سيطرة الدولة، فإن القطاع الخاص قد اتسع على نحو تدريجى(٧).

وتساوق مع هذه التحولات الاقتصادية السياسية انتشار أفكار حقوق الإنسان والمشاركة السياسية عبر العالم، والتى وضعت الحقوق الاقتصادية ومشاركة المواطن على قائمة الأجندة السياسية، ومن ثم ساعدت على فتح فضاءات جديدة للحراك الاجتماعى. ولقد أدى عجز الدول ذات الطابع

الشعبوى عن أن تتكيف مع هذه القوى الجديدة أو أن تقهرها (مثل تلك القوى التى ترتبط بالطبقات الدنيا والطبقات المتوسطة) أدى إلى نمـو مؤسسات المجتمع المدنى. فعندما تعجز الدول عن سد حاجات هذه الطبقات فإنها تلجأ (تشجع على) إلى روابط المجتمع المدنى لكى تحققه(٨). ولقد أكدت المسوح التى أجريت على المجتمع المدنى فى الشرق الأوسط أن الناشطين فى مجال حقوق الإنسان والفنانين والكتّاب والرموز الدينية والجماعات المهنية قد أحدثت ضغطًا لكى تدفع الحكومات إلى تحقيق درجة من المحاسبة والانفتاح، هذا على الرغم من الطابع التسلطى للكثير من الدول(٩).

إن هذه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية الشاملة – وبشكل خاص تدهور الظروف الاجتماعية للفقراء من ناحية وتوسع المجال العام والنظم المدنية من ناحية أخرى تثير بعض الأسئلة الحاسمة. كيف تستجيب الجماهير فى الشرق الأوسط لواقعها الاقتصادى والاجتماعى المتغير؟ وإذا ما كانوا بحق يواجهون ظروفهم المتغيرة، فما المنطق فى تغيير طبيعة المطالب ومواقع الاحتياجات وأنماط النضال فى المنطقة؟ وإلى أى حد يشكل "الضغط من أسفل" مطلبًا لإحداث تغير ذى معنى فى السياسة العامة، وإحداث إصلاح مؤسسى يؤدى إلى تنمية اجتماعية للدفاع عن حاجات الناس وحقوقهم. ويحاول هذا الفصل من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة أن يكشف الطرائق التى يناضل بها المهمشون الحضريون للدفاع عن حياتهم وتأكيد حقهم فى العيش فى المدينة. وفى الوقت الذى فشلت فيه حركات الاحتجاج الجماهيرية فى الماضى، والنزعة النقابية العمالية، فى تحسين أحوال الأعداد الغفيرة من

الناس، كان النشاط السياسى على مستوى المجتمع المحلى ضعيفا، ولم يستطع العمل الإسلامى الاجتماعى ومنظمات المجتمع المدنى إلا معالجة مشكلات قليلة فحسب. ومن ثم أصبحت مجتمعات الشرق الأوسط تشجع إستراتيجية الزحف الهادئ بوصفها استراتيجية شائعة تعطى فقراء الحضر بعض القوة على حياتهم وبعض التأثير على صناعة السياسة العامة.

الاحتجاجات الجماهيرية الحضرية

كانت الانتفاضات الحضرية فى حقبة الثمانينيات تعبيرًا مبكرًا عن عدم الرضا عن بعض جوانب سياسات الليبرالية الجديدة فى الشرق الأوسط، حيث حاولت دول عديدة أن تسد العجز من خلال سياسات تقشف، مثل تقليل الدعم للسلع الاستهلاكية. لقد ساهمت هذه الاستقطاعات فى فك عرى العقد الاجتماعى بين الدول والجماهير، مؤدية إلى الغضب وعدم الرضا. وعلى الرغم من أنه من الصعوبة بمكان تحديد الشكل الدقيق للمشاركين (فى هذا الغضب) فإن الطبقات الوسطى والدنيا كانوا من أهم الفاعلين. ففى أغسطس عام ١٩٨٣ خفضت الحكومة المغربية الدعم على السلع الاستهلاكية بنسبة ٢٠%. وعلى الرغم من أن مرتبات القطاع العام قد ارتفعت بنسبة مشابهة، فقد اندلعت المظاهرات فى شمال المغرب ومناطق أخرى. وقامت مظاهرات مشابهة فى تونس فى عام ١٩٨٤ (قتل فيها ٨٩ شخصًا)، وفى الخرطوم فى عامى ١٩٨٢ و١٩٨٥ (لم يعرف عدد الموتى فى هذه المظاهرات). وفى صيف عام ١٩٨٧ اتحد اللبنانيون الذين كانوا انخرطوا فى حرب أهلية للقيام

بمظاهرة ضخمة فى بيروت ضد الانخفاض فى قيمة الجنيه اللبناني[*]. ولقد ضُربت الجزائر بمظاهرات تندد بارتفاع تكاليف المعيشة فى نهاية عام ١٩٨٨، وخبرت الأردن شكلاً مشابهًا من العنف فى عام ١٩٨٩[١٠]. ولا تشتمل هذه القائمة على صور من الاحتجاجات السياسية التى أثارت قضايا حول الحريات الفردية والاستقلال الإقليمى، والمسائل المهنية (كما حدث فى الأكاديمية العسكرية فى مصر فى عام ١٩٨٦[**]، وفى المدن الإيرانية فى تبريز وقزوين وبين الطلاب عام ١٩٩٩).

وبالرغم من التعجيل بتطبيق سياسات الليبرالية الجديدة، فإن الاحتجاجات الحضرية قد اندلعت بوضوح خلال التسعينيات. وثمة عوامل عديدة وراء ذلك. فقد فرضت الحكومات، مدفوعة بمظاهر القلق السابقة، فرضت صورًا شديدة من الرقابة أثناء تطبيقها لسياسات غير مفضلة لدى الجماهير وعلى نحو تدريجى. وبصرف النظر عن شبكات الحماية المدعومة على مستوى العالم، مثل الصندوق الاجتماعى للتنمية فى مصر والأردن، فقد ظهرت مخارج إضافية عن طريق نمو المنظمات غير الحكومية المتخصصة فى الرعاية وكذلك نمو الجوانب الاجتماعية للعمل الإسلامى.

ولقد ميزت خبرة الثورة الإسلامية والحرب مع العراق، ميزت إيران عن جيرانها. ففى الوقت الذى عملت الكثير من النظم فى الشرق الأوسط على نشر أيديولوجياتها الشعبوية خلال الثمانينيات والتسعينيات، فإن إيران قد

(*) يقصد الليرة اللبنانية. (المترجم)

(**) يقصد أحداث الأمن المركزى. (المترجم)

بدأت تعرف هذا فقط فيما بعد الثورة. لقد بدأ الخطاب السياسى للنظام الإسلامى يدافع عن "المستضعفين" مساهمًا فى ذلك فى عملية تحريك الجماهير. وعملت الحرب على كبح المعارضة فى الداخل؛ وبمجرد أن وضعت الحرب أوزارها، بدأت تسنح الفرصة لظهور أنشطة جمعية مثل حركات الاحتجاج الحضرى. ولذلك فقد شاهدنا على عكس فترة الثمانينيات الهادئة، شاهدنا ظهور ست احتجاجات رئيسية فى طهران ومدن إيرانية أخرى فى بداية التسعينيات. فلقد شارك فى المظاهرات فى طهران فى أغسطس عام ١٩٩١ وفى شيراز وآراك فى عام ١٩٩٢ أعداد من سكان المناطق العشوائية، وذلك بسبب تدمير منازلهم أو إخلائهم بشكل قسرى. بل أن صورًا من الفوضى أشد ظهرت فى مدينة مشهد في عام ١٩٩٢ وفى منطقة إسلام شهر فى طهران فى عام ١٩٩٥. ففى مدينة مشهد اندفع المحتجون بسبب رفض الأجهزة المحلية لمطالب الأحياء المكتظة بالسكان فى المدينة لإضفاء الشرعية على مساكنهم. ولقد أدت الفوضى الجماهيرية، والتى عجز الجيش عن أن يوقفها، أدت إلى تدمير أكثر من مائة مسكن ومحل تجارى والقبض على ثلاثمائة فرد وموت أكثر من اثنى عشر فردًا. أما المظاهرات التى استمرت ثلاثة أيام فى منطقة إسلام شهر، وهى مجتمع محلى غير رسمي وكبير فى جنوب طهران، فى أبريل عام ١٩٩٥ كان لها علاقة بسياسات التقشف فى اقتصاد ما بعد الحرب – خاصة الزيادة فى أسعار تذاكر الحافلات وأسعار الوقود – أثناء حكم هاشمى رافسنجانى.

لقد أدت الاحتجاجات الحضرية فى الشرق الأوسط إلى نتائج مختلطة. فقد كان على الحكومات، باتباعها سياسة القمع الفورى، كان عليها فى حالات عديدة أن تستخدم معايير أو مقاييس غير مفضلة جماهيريًا (كما حدث فى مصر فى عام ١٩٧٧، وكما حدث فى إيران فى مناسبات كثيرة). ولقد قدمت هذه الحكومات فى بعض الأوقات تنازلات تكتيكية، مثل زيادة الأجور؛ ومع ذلك فإن هذا الإجراء لم يؤثر سوى على أصحاب الأجر على حساب الفقراء الذين يعملون لحساب أنفسهم والعاطلين عن العمل[١١]. وعندما تكون الاحتجاجات محلية أو تحدث على نطاق ضيق، فإن الحكومات عادة ما تحاول أن تنهيها بالقوة. ففى بداية الثمانينيات حاول العمال فى كفر الدوار فى مصر أن يحققوا جزءًا فقط من مطالبهم. كما فشلت حركات الاحتجاجات التى قام بها الفلاحون فى عام ١٩٩٨ عبر قرى منعزلة، فشلت فى أن تعدل من السياسة التى أنهت استمرار الفلاحين المستأجرين فى الأرض لفترات طويلة. ومع ذلك فإذا حصل المحتجون الاجتماعيون على دعم قومى عن طريق ضم فاعلين متعددين وقضايا متعددة (مثل الطلاب والطبقات الوسطى التى لها مطالب اقتصادية وسياسية)، فإنه يحدث فى الغالب تغيرات جوهرية، بما فى ذلك الإصلاح السياسى (كما هو الحال فى الجزائر والأردن وتونس وتركيا فى أواخر الثمانينيات).

وعلى الرغم من الطابع الدرامى للاحتجاجات الحضرية الجماهيرية، وعلى الرغم من تأثيرها القوى فى بعض الأحيان، فكانت عادة حركات تلقائية، تحدث فجأة وتكون غير شائعة؛ وهى غالبًا ما تشتمل على عنف

وإمكانية استخدام الكبح (من قبل السلطات). لقد جاءت المظاهرات الحضرية استجابة لغياب الآليات النظامية المؤثرة على عملية حل الصراع. فمن المتوقع أن تسير الجماعات الاجتماعية التى ليس لها قوة نظامية يمكن أن تفقدها (مثل العاطلين عن العمل الذين لا يستطيعون الإضراب)، وهؤلاء الذين يملكون هذه القوة ولكنهم لا يجدونها قوة كافية (كالعمال والطلبة)، من المتوقع لهؤلاء وأولئك أن يسيروا خلف القادة الذين يبدأون احتجاجات جماهيرية. ولا يعنى ذلك أن نقول، كما ذهب البعض، إن الجماعات فى الشرق الأوسط تفقد "الحياة الجمعية الحقيقية" وتملك عوضًا عن ذلك مجرد "فعل الغوغاء"[١٢]. فهم إذا ما توفرت لهم الظروف، فإن بإمكانهم أن ينخرطوا فى أفعال جمعية حديثة، خاصة، الحركة النقابية.

الحركة النقابية

تمثل الحركة النقابية مؤسسة أقدم وأكثر استقلالاً استطاع العمال من خلالها أن يدافعوا عن حقوقهم أو يمارسوا ضغوطًا على النخب الاقتصادية والحكومات لإحداث تغير اجتماعى. وتمتلك النقابات العمالية الإمكانية للاستجابة السريعة وبشكل منظم للممارسات العمالية غير العادلة، والقضايا التوزيعية، والمسائل السياسية. وفى نفس الوقت، فإنهم أكثر الناس تأثرًا بالسياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة، بما فى ذلك نظام العمل الجديد، وأشكال تسريح العمال من العمل والتى تؤدى فى النهاية إلى التقليص من قوة النقابات العمالية.

لقد ظهرت نقابات عمالية فى الشرق الأوسط أساسًا فى سياق الاحتلال الاستعمارى الأوربى. ولقد كانت نضالتها، من ثم، تشتمل على أبعاد طبقية وقومية – وكانت تشكل فى الغالب وضعًا استراتيجيًا ساخنًا. أما بعد الاستقلال فقد اندمجت معظم التنظيمات النقابية فى بناء الدولة أو الأحزاب الحاكمة، ونتج عن ذلك موقفها الراهن الذى تشكل فيه النقابات ذات الطابع الكلى والمكونة على نحو قسرى، تشكل معظم تنظيمات العمل. ويظهر هذا النوع من التنظيم النقابى الذى يشكل فيه عمال القطاع العام الأعضاء المحوريين فى الدول ذات التاريخ الأيديولوجى الشعبوى (مثل مصر والجزائر والعراق وليبيا وسوريا) وفى الكويت واليمن بنفس القدر. أما دول الخليج العربى والتى تستخدم فى الأساس عمالا أجانب، فإنها تفرض نظامًا قاسيًا ولا تسمح بتكوين تنظيمات عمالية فى مقابل المبالغ الكبيرة التى تدفعها لهم. ومع ذلك فإن هذه السيادة والهيمنة لم تمنع ظهور صور من القلق والغضب العمالى ما بين فترة وأخرى، ومن أمثلة ذلك إضراب العمال الفلسطينيين فى صناعة النفط فى السعودية فى الثمانينيات ومظاهرة العمال المصريين فى الكويت عام ١٩٩٩[١٣]. ولم تظهر النقابات التعددية المستقلة عن الدولة أو الأحزاب الحاكمة إلا فى الأردن ولبنان والمغرب وتركيا فقط.

ويؤثر البناء النقابى على قدرة العمال فى الحفاظ على مكاسبهم أو تحسين هذه المكاسب، فالنقابات العمالية المستقلة وليس النقابات ذات الطابع الاندماجى الكلى، هى النقابات القادرة على الدفاع عن حقوق العمال، ومع ذلك فإن الخبرة فى المنطقة تؤكد أن العمال يميلون إلى استخدام

التنظيمات الاندماجية القائمة لتعظيم مصالحهم، كما هو الحال فى النقابات العمالية التى كانت تسيطر عليها الدولة قبل الثورة الإيرانية ومجالس شورى العمال ونقابة العمال العاطلين عن العمل فيما بعد الثورة[١٤]. وينطبق هذا أيضًا على النقابات العمالية الاندماجية فى مصر، والتى تأسست أثناء حكم عبد الناصر بعد الحقبة الليبرالية (١٩٢٨ - ١٩٥٢) حيث تمتعت اتحادات العمال بحقبة من الاستقلال النسبى[١٥].

أما فى الوقت الراهن فإن عمال القطاع العام، أكثر من أى جماعة أخرى، هم الذين يتأثرون بالنتائج المباشرة لسياسة التكيف الاقتصادى. ومن ثم فإن النقابات العمالية تهتم وتناضل ضد السياسات المتعلقة بالتخفيضات التى تتم فى مخصصات الدعم الاستهلاكى، وارتفاع الأسعار، وتخفيضات فى الأجور والمنح، وتسريح العمال من المصانع، والتدخل الحكومى فى الشئون النقابية. وقد أكدت تقارير إحدى المنظمات المهتمة بحقوق الإنسان فى مصر وجود سبعين إضراب ضد الشركات الكبرى عام ١٩٩٨، وتضمنت معظمها تدخل قوات الأمن. وكان السبب الرئيسى لهذه الإضرابات الصناعية هو "سياسة الحكومة الإصلاحية"[١٦]. ولقد أشارت الصحف المصرية، معتمدة على تصريحات رسمية، فى بدايات ١٩٩٩ إلى ظهور أكثر من خمسة إضرابات أو اعتصامات فى الأسبوع الواحد. ولقد نتجت هذه الأفعال بشكل أساسى من التخفيضات التى حدثت فى المنح ومستلزمات الحياة وفرض الغرامات[١٧]. ولقد شهدت إيران فى التسعينيات زيادة سريعة فى الإضرابات العمالية. ففى النصف الأول من عام ١٩٩١ تم الإخبار عن حوالى ٢٠٠٠

إضراب[١٨]. وطبقًا لأحد التقديرات فإن الإضرابات التى قام بها العمال للاعتراض على زيادة التضخم كانت من الشيوع بحيث كان من الصعوبة بمكان على السلطات أن تراقبها[١٩]. أما بالنسبة لقوانين العمل الجديدة التى أعيدت صياغتها لتلاءم الظروف الاقتصادية لحقبة الليبرالية الجديدة، فقد أثارت خلافات عديدة، وذلك لأنها حرمت العمال من كثير من الحقوق التقليدية، خاصة فيما يتصل بأمن العمل. وقد حدث فى مصر أن أجبرت النقابات العمالية الحكومة ورجال الأعمال على قبول نوع من التبادل فى عام ١٩٩٤ تم بمقتضاه" منح حق الإضراب فى مقابل حق الحكومة فى إقصاء العمال عن العمل"[٢٠]. ولفترات طويلة ظل قانون العمل فى إيران مثارًا للخلاف بين المؤسسة الدينية الحاكمة والقوى المناصرة للعمال.

ويميل بعض المراقبين إلى التقليل من قدرة العمل المنظم فى الشرق الأوسط فى التأثير على التطوير الاجتماعى والسياسى على اعتبار أن الإضرابات، وهى السلاح الوحيد الأساسى للعمال، تعد سلوكًا غير قانونى وتتضمن عادة المخاطرة بالقبض على بعض العمال وسجنهم. وبالإضافة إلى ذلك فإنهم يذهبون إلى القول بأن الدول عادة ما تتعاون مع قيادات هذه النقابات العمالية التعاونية، وبالتالى فإنها تجعل الحركية السياسية لهذه النقابات غير فعالة[٢١]. حقيقة أن الإضرابات غير قانونية، وإن قادة العمال يمكن أن تشترى ذممهم حيث يصبح الكثيرون منهم جزءًا من الأحزاب الحاكمة وبيروقراطية الدولة. ومع ذلك، وكما قال بوسيسنى **Posusney** بحق "لقد كان العمل قادرًا على فرض مطالب اقتصادية والحصول على تنازلات

من الدولة على الرغم من صور الرقابة التـــى تفرضــــها الاندماجيـــة"، وأن قدرتها على فعل ذلك "يعتمد على القضية المحددة التى يتم تـــداولها وكيـــف تصنع السياسة حول هذه القضية"(٢٢). والحقيقة أن القيادة الاندماجية يجب أن تكون متفاعلة مع الآراء والاهتمامات التى تأتى من القاعدة. وغالبًا ما يعبر قادة العمال عن اعتراضهم على بعض سياسات الحكومة (من ذلك مثلاً رفع الدعم، والخصخصة، وجوانب من قانون العمل)، ولكن القاعدة العمالية تلوح بفعل صناعى غير رسمى عندما تفشل القيادة فى أخذ زمام المبـــادرة. ففـــى مصر على سبيل المثال كانت المعارضة من جانب العمل المـــنظم الـــسبب الرئيسى فى تأخير تنفيذ شروط التكيف الهيكلى أو المناقشة حوله مع صندوق النقد الدولى سواء الآن أو فى الحكومات السابقة(٢٣).

وبالرغم من التأثير الاجتماعى والسياسى للعمل المنظم، فإنه لا يشكل إلا نسبة صغيرة من القوة الكلية للعمل. فالغالبية العظمـــى ممـــن يعملـــون لحسابهم الخاص، مع نسبة كبيرة من العمال الذين يعملـــون فـــى الـــورش الصغيرة التى تسود فيها علاقات العمل الأبوية. وبالرغم من أن التوتر بـــين رؤساء العمل والعاملين ليس شائعًا فى مثل هذه المؤسسات، فالعمال يظلـــون على ولاء لرؤسائهم أكثر من تحالفهم مع زملائهم فى الـــورش المجـــاورة. وبشكل عام، فإن نسبة تقدر ما بين ثلث أو نصف قوة العمـــل فـــى المـــدن (٤٣% فى مصر، ٣٥% فى إيران، ٣٦% فى تركيا، و٧٠% فى جمهورية اليمن) تعتبر قوة نشطة فى القطاع غير الرسمى ومن ثم فإنها تعانى من عدم التنظيم ولا تدخل فى نطاق قانون العمـــل(٢٤). ولقـــد أدت إعـــادة الهيكلـــة

الاقتصادية فى الثمانينيات إلى التقليل من حجم العمل المنظم، حيث تقلص القطاع العام، وهو اللبنة الأساسية فى الحركة النقابية، وذلك بسبب غلق بعض المصانع أو التقليل من نشاطها أو بسبب المعاشات المبكرة. ولقد أشارت تقارير عديدة إلى القدرة المتناقصة للحركات العمالية في المنطقة على الحراك. فقد وُصف العمل المنظم فى كل من مصر ولبنان وتونس والمغرب على أنه عمل "مفتت" و" دفاعي"، و"عاجز ولا يمتلك خصائص البروليتاريا"[٢٥]. وبالرغم من وجود بعض مظاهر القلق هنا وهناك فقد أصبح العمل أكثر ميلا إلى اللارسمية وأكثر تشظيا. ولا يمتلك إلا القليل من الحماية، وهو ينتشر فى مسارات واسعة من الأنشطة والفضاءات التى تشتمل على العاطلين عن العمل، والعمال الموسميين، وعمال المنازل، والعمال فى الورش الصغيرة، والعاطلين على نواصى الشوارع[٢٦].

النشاطية السياسية للمجتمع المحلى

يعتبر المجتمع المحلى أو الجيرة بالنسبة لجماهير الحضر (الفقيرة) مكانًا يمنح الشعور بالهوية المشتركة وأرضية للعمل الجمعى بديلاً عن مكان العمل. ففى نطاق الجيرة يواجه معظم الناس صعوبات فى تأمين السكن ودفع الإيجار والحصول على إمكانيات للوصول إلى الخدمات الحضرية، المدارس، والعيادات، ومراكز الثقافة، وما شابه ذلك. إن ما يميز الحركات الحضرية الاجتماعية هو هذه النضالات الجمعية المؤسسة داخل المجتمع المحلى، والتى تهدف إلى تحقيق هذه الصور من "الاستهلاك الجمعى" عبر

الفضاءات النظامية. ويجب أن نفرق بين هذا النوع من النشاط السياسى فى المجتمع المحلى، والذى غالبًا ما يأخذ طابعًا جداليًا، وبين مفهوم "تنمية المجتمع المحلى". إن هذا المفهوم الأخير له تأثير مزدوج سواء فيما يتعلق بالمحافظة على الوضع القائم أو ما يتعلق بإحداث التغير الاجتماعى. حقيقة إن برنامج تنمية المجتمع المحلى فى الغرب قد استهدف بالأساس حملة ضد الشيوعية (فى المستعمرات)، واحتواء مظاهر عدم الرضا بين الطبقة المطحونة من السود (فى الولايات المتحدة)، وإدارة شئون الفقراء عن طريق تقديم حلول لمشكلاتهم عن طريق المجتمع المحلى (كما فى المملكة المتحدة)[٢٧]. ومع ذلك فإن تنمية المجتمع المحلى يمكن أن تفتح آفاقا لنمو مقاومة ضد النخب وبالتالى التعجيل بالتغير الاجتماعى. ولقد كان هذا هو الوضع فى الغالب عندما بادر الفقراء بتقديم برامج تنمية من ذواتهم، أو عن طريق تحركهم من خلال القادة المحليين والتنظيمات غير الحكومية والجماعات الدينية أو رجال السياسة (كما هو الحال فى المشروعات الصغيرة فى البرازيل، ورابطة النساء العاملات لحسابهن فى الهند). إن عملية الحراك هنا لا تكون بالضرورة عملية جدالية أو نضالية؛ ولكنها عملية يمكن أن تعبر عن حجم الانخراط التعاونى المحلى الذى يعمل من خلاله الأفراد على تحسين أحوالهم ومجتمعاتهم المحلية مع الاحتفاظ بدرجة من الضبط للقرارات التى يتخذونها والنتائج المترتبة عليها. فأين موقع المدن فى الشرق الأوسط إذن من هذا النوع من النشاطية السياسية على المستوى المحلى؟

والذى حدث فى العصور الحديثة أن حمل عدد من صـــور الحـــراك المجتمعى الذى ظهر فى مدن الشرق الأوسط، حمل بعض التشابه بالحركات الاجتماعية الحضرية. ولنأخذ على سبيل المثال الحملة التى قام بهـــا ســـكان عزبة مكاوى؛ وهى مجتمع محلى منخفض الدخل فى القاهرة، ضد التلـــوث الصناعى فى المنطقة التى يعانى فيها السكان من مشكلات بيئيـــة وصـــحية خطيرة(٢٨). لقد استخدم هؤلاء استراتيجيات تقليدية للتواصل داخل المجتمـــع المحلى، جنبا إلى جنب مع أساليب تكتكية حديثة مثـــل الاتـــصال بوســـائل الإعلام، وتجميع تأييد السياسيين، واللجوء إلى المحـــاكم بوصـــفها وســـائل لتسجيل الاعتراض. وفى مثال مختلف استجاب أعضاء مجتمع محلـــى فـــى شبرا الخيمة فى مصر بسرعة لخطة حكومية وضعت فى أغـــسطس عـــام ١٩٩٤ لهدم جزء غير مرخص من مجمع سكنى محلى (مـــسجد، وعيـــادة، وصيدلية) استغرق السكان فى بنائه عشر سنوات من مدخراتهم الخاصة(٢٩).

ويحدث فى بعض الأحيان – خاصة عندما تضعف الدولة – أن يظهر حراك أوسع من ذلك وأكثر استمرارية. فقد تسبب انهيار الدولة أثناء الحرب الأهلية اللبنانية في ظهور صور من الزحف الهادئ والحراك المحلـــى فـــى الجنوب المسلم، واستمرت المؤسسات التى ترتبت عليه إلى يومنا هذا. وقـــد تحرك الآلاف من سكان الجنوب إلى الأحياء الجنوبية من بيـــروت وقـــاموا ببناء مساكن غير قانونية تشكل الآن ٤٠% من المنازل فى المنطقة. وبعد أن غزت العراق الكويت فى أغسطس ١٩٩٠ لعبت جماعات من المتطـــوعين دورًا حيويًا ليس فقط فى دعم العصيان المدنى، ولكن أيضًا فى ملئ الفـــراغ

الذى ترتب على غياب الخدمات المحلية[٣٠]. كما عملت منظمة التحرير الفلسطينية باعتبارها كيانا إداريا رئيسيا لتقديم الخدمات الاجتماعية والتنمية فى الأراضى المحتلة، سواء أثناء الانتفاضة أو بعدها[٣١]. ولقد حدث فى إيران بعد قيام الثورة فى عام ١٩٧٩ أن احتلت كثير من العائلات الفقيرة مئات من المنازل غير المأهولة بأصحابها والشقق التى لم يتم الانتهاء من تشطيبها بعد، استخدموها ملكيات خاصة بهم، وأقاموا مجلس إدارتها بشكل جمعى. وانتشر فى نفس الوقت الاعتداء على الملكية والبناء غير القانونى. واجتمعت الأحياء الفقيرة سويًا، وبمساعدة قادة من خارج المجتمع المحلى، وطالبت بإدخال الكهرباء والمياه؛ وعندما كانت الطلبات ترفض أو تتأخر فإنهم يحصلون عليها بطرائق غير قانونية. لقد عمل هؤلاء أيضًا على تشييد الطرائق، وفتح العيادات الطبية والمحلات، وإنشاء المساجد والمكتبات، ونظموا عمليات جمع القمامة. وأكثر من ذلك فقد قاموا بإقامة شبكات محلية وترابطية وشاركوا فى الجمعيات التعاونية الاستهلاكية المحلية. وبذلك تشكلت طريقة جديدة ومستقلة للعيش وللأداء الوظيفى للمجتمع المحلى وتنظيمه.

ومع ذلك فإذا ما قارنا هذا الوضع بالوضع فى بعض دول أمريكا اللاتينية، فإننا نجد أن مثل هذه الخبرات التى تتشابه مع الحركات الاجتماعية الحضرية، ليست من الأمور المعتادة. فهى تميل إلى أن تحدث فى الظروف الاجتماعية والسياسية غير العادية – فى ظروف الثورة أو فى أوقات الأزمة والحرب أو عندما تضعف الدولة، أو تغيب كلية، كما هو الحال فى فلسطين. ومن ثم فإن القليل من هذه الأنشطة هو الذى يصبح نمطًا للحراك الاجتماعى

والمؤسسة النظامية فى المواقف العادية. وعندما تنتهى هذه الظروف الاستثنائية تختفى التجارب أو يتم تشويهها. ففى إيران لم تأخذ النشاطية السياسية المحلية الفرصة لتدعيم نفسها، وأدت عدم الخبرة والصراع بين القادة من خارج المجتمع المحلى والجماعات السياسية، وبصفة خاصة العداوة للحكومة، قد أدت إلى التقليل من شأن التجربة. وفى مقابل ذلك فإن روابط المساجد لم تستمر فقط فى تقدم المساعدة المحلية فى توزيع الحاجات الضرورية مثل الطعام أثناء الحرب مع العراق، ولكنها عملت أيضًا على ضبط الغضب السياسى فى الأحياء (نطاقات الجيرة). ولقد قامت هذه الروابط بتجميع حوالى ثلاثة آلاف رابطة من روابط المجتمع المحلى تعمل الآن فى كل أنحاء مصر[٣٢]. وبالرغم من أن هذه الرابطة لجمعيات تنمية المجتمع المحلى تساهم فى رفع مستوى حياة الفقراء، فإن قدرتها على التحريك توجد عند الحد الأدنى، وكما قال أحد الباحثين الميدانيين العاملين فى أحد أحياء القاهرة: "فحتى فى المنطقة المكتظة بالسكان، فإن العمل الاجتماعى المنظم الذى يستغرق سكان المنطقة يبدو ضعيفًا. فدور السكان يقتصر فى العادة على الاستفادة من أى نوع من الخدمة تقدم"[٣٣].

ومن نافلة القول أن المجتمعات المحلية الحضرية لا تشكل نقاطًا بيضاء خالية من التفاعل الاجتماعى، فهى بالتأكيد تشكل كيانات أكبر من القرى الصغيرة، تكون أكثر عرضة لنمو الفردية والتنافس والتباعد الحضرى. ومع ذلك فإنها تشتمل على صور عديدة من الشبكات والمؤسسات. ففى مدينة طهران الحديثة لا تزال علاقات الجيرة مستمرة؛

ويشارك الأعضاء فى مساعدة بعضهم، ويتزاورون ويتحاورون ويشاركون بعضهم فى الأفراح والأطراح[٣٤]. وتقوم بعض روابط المهاجرين فى المدن المصرية بمثل هذه الوظائف؛ ومن الأنشطة الرئيسية التى تقوم بها هذه الروابط؛ أنشطة الدفن وإقامة المقابر للمهاجرين من نفس البلد[٣٥]. ويمكن أن يستفيد بعض الأفراد من المجالس المحلية التى تقام على نطاق الجيرة. غير أننا نجد أن نظام الاقتراض غير الرسمى يعمل ربما كأهم شكل من أشكال التشبيك المحلى فى المراكز الحضرية. فالشبكات الاجتماعية التى تمتد خارج نطاق القرابة، والانتماء العرقى تظل شبكات مؤقتة وغير منظمة وتعتمد على العلاقات الأبوية. ويؤدى ضعف التعاون المدنى أو التعاون الذى لا يقوم على القرابة على مستوى المجتمعات المحلية، يؤدى إلى تقوية العلاقات الهرمية التقليدية والعلاقات الأبوية؛ حيث يعتمد الناس على القادة المحليين(كبار السن، والشيوخ، وأئمة الصلاة يوم الجمعة)، كما يعتمدون على الأفراد القادرين على حل المشكلات أو حتى على البلطجية أكثر من اعتمادهم على نشاطية اجتماعية. وفى مثل هذه الظروف فإن المؤسسات الحديثة مثل فروع الأحزاب السياسية وتنظيمات المجتمع المدنى المحلية ونقاط الشرطة تخضع لعلاقات زبائنية (استزلامية). وهكذا نجد أنه بينما كانت الطبقات الدنيا فى مصر على وعى بالمشكلات البيئية، فإنها لم تتخذ فعلاً جمعيًا تجاهها إلا فى النزر اليسير، سواء عبر الانخراط فى أفعال مشتركة لرفع شأن المجتمع المحلى نفسه أو من خلال أفعال الاحتجاج لجبر المسئولين على تحقيق ذلك[٣٦].

فلماذا تعتبر النشاطية السياسية على مستوى المجتمع المحلـــى، وهـــى فعل للاستهلاك الجمعى، غير شائعة نسبيًا فى الشرق الأوسط؟ ولماذا تعتبر المنطقة "منطقة بيضاء" على الخريطة الدولية للفعل المحلى، كما عبر بعض المتابعين؟[٣٧] إن أحد الأسباب المهمة فى ذلك تتعلق بإرث النزعة الشعبوية، والتى استمرت فى التأثير على السلوك السياسى للناس العاديين فى مجتمعات الشرق الأوسط. لقد عملت النظم الشعبوية على إقامة عقد اجتمـــاعى بـــين الطبقات الدنيا والوسطى وبين الدولة، توافق من خلاله الدولة علـــى الوفـــاء بالحاجات الضرورة مقابل دعم هذه الطبقات وتحقيق السلام الاجتماعى وما يترتب عليه من استقرار (عدم الحراك)، أو حتى وجود حراك منضبط. ولم يكن ذلك اتفاقية بين الدولة وطبقات مستقلة. على العكس من ذلك لقـــد كـــان اتفاقًا بين الدولة وجماهير لاهوية لها، تجمعات مـــن الأفـــراد والمؤســـسات الاندماجية التى تختفى فيها الهوية الجمعية والفعل الجمعى. وعلى الرغم من أن هذه النظم الشعبوية، التى تقوم على مفهوم إعادة التوزيع، تتقلص الآن مع انتشار قوى السوق، فإن كثيرًا من الناس لا يزالون ينظرون إلى الدولة على أنها المصدر الرئيسى للحماية مثلما هى المظهر الرئيسى لسوء الحظ. أما فى المجتمعات التى لا تزال ترزح تحت الحكم الـــشعبوى (مثـــل إيـــران فـــى الثمانينيات، وليبيا وسوريا)، فإن تحجيم حاكم الدولة للمجال العام قد أضـــفى على النظم السياسية بناء يحتوى كل السكان.

ولقد أدى هذا الإرث إلى خلق اتجاه عام بين الناس العاديين بأن يبحثوا عن حلول فردية لمشكلاتهم[٣٨]. فغالبًا ما تميل الأسر من جميع الطبقات إلى

التنافس عندما تكون الموارد نادرة. ويظهر ذلك على وجه الخصوص في المجتمعات المحلية الجديدة وغير المتجانسة (دار السلام ومدينة النهضة بالقاهرة، وإسلام شهر وخاك سفد في طهران) أكثر من ظهوره في الأحياء القديمة في المدينة، حيث يعمل التجانس النسبي للسكان والعيش المشترك لمدة طويلة إلى خلق هوية مكانية. وغالبًا ما يؤدي وجود شرائح محددة بجانب بعضها في المجتمع المحلي – مثل السكان القدامى والوافدين الجدد، والذين يؤمنون لأنفسهم سكنًا في مقابل من ليس لديهم سكن، والجماعات التي تنتمي إلى أصول إثنية مختلفة – نقول إن وجود هذه الشرائح بعضها مع البعض الآخر يعمق من وجود التنافسية ويؤدي إلى الصراعات[٣٩]. وبالتالي فإن ضعف التضامن بين الناس يجعل اتجاه الناس نحو الدولة صاحبة القوة العظمى – المالكة والمانعة – أحد الأساليب التي يحقق بها الناس أهدافهم. إن كثيرين منهم يعرفون أن البيروقراطية غير قادرة – أو غير راغبة – في الاستجابة الرسمية لمطالب فقراء الحضر المتزايدة، وهم غالبًا ما يميلون إلى البحث عن طرائق غير رسمية وفردية وحتى انتهازية لتقوية الصلات بموظفي الحكومة أو حتى رشوتهم. وقد قال أحد سكان منطقة السيدة زينب في هذا الصدد" إن الطريقة المثلى لكي تحقق ما تريد هو أن تدفع رشوة لأي مساعد أحد رجال كبار السياسية في الدولة وهم سوف يفعلون لك ما تريد"[٤٠].

وتكشف هذه الاستجابات الاجتماعية عن ملمح أساسي يشير إلى نقص بنية الفرصة التي تحقق الحراك. فلم يكن دخول الاقتصاديات الليبرالية الجديدة مصحوبًا بنظم سياسية ديمقراطية كافية[٤١]. وباختصار فإن معظم

الحكومات فى المنطقة لا تزال تميل إلى الحد من الحراك الجمعى المستقل. وذلك لخوفها من فقدان الفضاء السياسى. فكثير من الدول تمنع التظاهرات العامة والتجمعات وتنظر إليها على أنها غير قانونية. وكما عبر أحد الباعة الجائلين فى مدنية النهضة بالقاهرة عن تطبيق قانون الطوارئ فى مصر بالقول: "إذا ما دعوت بائع فى شارع مجاور واجتمعنا سويًا وقمنا بعمل جمعى، فإن ذلك سوف يسمى حراكًا ويمكن أن يقبض علىّ فى أى وقت"(٤٢). ولقد جاء فى تقرير إحدى منظمات حقوق الإنسان حول احتجاجات الفلاحين فى ٢٥ قرية مصرية ضد القانون الجديد للأرض أن هناك ١٥ قتيلاً و٢١٨ جريحًا، و٨٢٢ من المقبوض عليهم وذلك خلال ثمانية شهور(٤٣).

وعوضًا عن ذلك، فإن الحكومات يمكن أن تسمح بمبادرة شعبية يكون للحكومة القدرة على ضبطها. وعندما تنجح فى فعل ذلك فإن الطبقات الشعبية تميل إلى فقدان الاهتمام، وهنا تكون النتيجة أن تفقد نشاطيتهم السياسية قدرتها على الاستمرار. وبسبب غياب البيئة الداعمة، فإنهم يفشلون فى تعلم طرائق عديدة لفعل الأشياء وتجربتها. وهكذا فإن معظم النظم الشعبية الأصلية تتحول إلى امتداد للدولة.

ومن ناحية أخرى نجد أن الديمقراطية السياسية تطبع بطابع أدائى. ففى النظم السياسية التنافسية بحق نجد أن القوى السياسية تجبر على أن تتفاوض مع الطبقات الفقيرة، أن تحرك هذه الطبقات وذلك لكى تكسب دعمها. وبهذه الطريقة تحول فقراء الحضر فى إيران إلى موضوع لتنافس عميق بين الطبقة الدينية الحاكمة وجماعات معارضة عديدة فى بداية الثمانينيات. وبنفس

الطريقة فقد أدى النظام التنافسى المستقل فى تركيا بحزب الرفاه الإسلامى إلى القدرة على تحريك الجماهير الحضرية فى المناطق المحلية (البلديات) الستة وعشرين التى تقع تحت نفوذه، ومن ثم فقد منح الناخب قوة تفاوضية كبيرة. وفى مقابل ذلك، نجد أن الممارسات الانتخابية المضبوطة من أعلى فى مصر تحد من حركة الأحزاب المعارضة داخل حملات إقليمية محدودة، كما هو الحال فى عزبة مكاوى التى أشرنا إليها آنفًا.

وأخيرًا، فإن العلاقات العصبانية(*) الجماعية يمكن أن تؤدى أيضًا وبشكل غير مقصود إلى نوع من الحراك السياسى والاجتماعى عندما يساوم كبار القوم (الأسياد) **Patrons** قادة أتباعهم من الفقراء فى سعيهم نحو تحقيق القوة السياسية والشخصية. إن الحراك الذى يظهر بين باعة الشارع فى مكسيكو سيتى عبر التفاوض بين قادة نقابات الباعة الجائلين والسياسيين يعتبر إحدى نتائج هذا النوع من العصبانية السياسية[٤٤]. ويحدث فى معظم دول الشرق الأوسط (باستثناء لبنان، وفى حالة مافيا سيارات الشوارع فى اسطنبول) فإن العصبانية تبدو أنها تعمل أكثر من خلال القنوات الفردية، وهى لا تؤدى إلى أنشطة جمعية إلا فى النزر اليسير؛ فالأفضلية هنا تكون للأفراد والأسر (فى الحصول على تأمين السكن أو العمل على سبيل المثال) أكثر من الجماعة التى يمكن أن يساوم أعضاؤها رئيس الجماعة من أجل الحصول على دعم.

(*) ترجمنا **Patronage** بالعصبانية. (المترجم)

وباختصار فإن الناشطية السياسية على مستوى المجتمع المحلى كما تتمثل فى شكل حركات اجتماعية حضرية تبدو إلى حد كبير وكأنها نموذج ينتمى إلى أمريكا اللاتينية يتجذر فى الظروف السياسية الاجتماعية لهذه المنطقة (هذا على الرغم من أنه يمكن أن يوجد فى جنوب أفريقيا وبشكل أقل فى الهند). فقلما نجد فى مجتمعات الشرق الأوسط أمثلة تشكل ملامح عامة لهذا النوع من النشاطية السياسية مثل المطاعم التعاونية المحلية (التى تعرف بمطابخ الحساء المحلية[*] **Local Soup kitchens**)، وروابط الجيرة، والجماعات الدينية التى تنتمى إلى الكنيسة، والحركة النقابية فى الشوارع. فثمة عوامل جعلت لصور التضامن الأولية أهمية على الروابط الثانوية والحركات الاجتماعية، ومن هذه العوامل انتشار الدول التسلطية وإرث الأيديولوجية الشعبوية، جنبًا إلى جنب مع قوة الروابط القرابية والأسرية فى هذه المنطقة.

الحركات الإسلاموية والتنمية الاجتماعية

ينظر بعض المراقبين إلى الحركات الإسلاموية المعاصرة فى المنطقة على أنها النموذج الشرق أوسطى للحركات الاجتماعية. ووفقًا لوجهة النظر هذه فإن الإسلاموية – خاصة الإسلام الاجتماعى – تشكل مظاهر الاهتمام

(*) نشأت ما يعرف بمطابخ الحساء المحلية فى الولايات المتحدة خلال فترة الكساد الكبير عام ١٩٣٠. وهى عبارة عن أماكن يمكن أن يذهب إليها الجوعى والمشردين للحصول على وجبة مجانية ساخنة، وتعتمد هذه المطابخ عادة على المنظمات التطوعية. (المترجم)

وصور النضال التى تكشف عنها الطبقات المحرومة فى مجتمعات الـشرق الأوسط. وينظر كثيرون إلى أن الخلفية الاجتماعية التى تـرتبط بالحرمـان للمنخرطين فى الحركات الإسلاموية الراديكالية تعد مؤشرًا على طبيعة هذه الحركات. وينظر البعض الآخر إلى أماكن تمركز هذه الأنشطة، فى المناطق الفقيرة، ليتوصلوا إلى نفس النتيجة[٤٥].

ومما لا شك فيـه أن الحركـات الإسـلاموية - خاصـة "الإسـلام الاجتماعى" - تمثل أسلوبًا جوهريًا تعمل من خلاله الجماعـات المحرومـة على تخطى شظف العيش أو البحث عن أسـاليب حيـاة أفـضل. وتـسهم الحركات الإسلاموية فى الرعاية الاجتماعية عن طريق تقديم الخدمات بشكل مباشر مثل الصحة، والرعاية، والتعليم، والمساعدة الاقتصادية؛ كما تعمل فى نفس الوقت على الانخراط فى التنمية المحلية والشبكات الاجتماعية، وجميعها يتم تنفيذها من خلال تنظيمات أهلية محلية ومـساجد محليـة. كمـا تميـل الحركات الإسلامية إلى تحريك التنافس الاجتماعى بحيث تدفع منظمات دينية وعلمانية إلى أن تنخرط بشكل أكبر فى عمل التنمية. وأخيرًا، فإن الحكومات تحاول أن تنفذ سياسات اجتماعية لصالح الفقراء وذلك من أجل التفوق علـى الحركات الإسلاموية وإعادة الشرعية.

وعلى الرغم من أن الرعاية الاجتماعية الإسلامية لها تاريخ طويل فى الشرق الأوسط، فإنها تنوعت وأخذت صورًا عديدة فى العقود الأخيرة. فقـد أدى نمو الإسلاموية فى تركيا فى الثمانينيات إلـى أن أصـبحت "المـساجد والروابط الدينية الملحقة بها تمثل القنوات المباشرة لتنظيم علاقات الجيـرة

وعملية التنشئة"[٤٦]. واستمر حزب الرفاه الإسلامى فى حقبة التسعينيات فى التركيز على قضايا الفقراء فى المجتمع المحلى – "مثل قضايا جمع القمامة وتغطية الحفر والتخلص من الطين" . وحتى المرشحين لتولى مناصب المحافظين ممن ينتمون إلى حزب الرفاه قد قاموا بتوزيع حوافز فى شكل سلع مادية للحصول على دعم الناس. ولقد أدت هذه الاستراتيجية الضاربة بجذورها بين الفقراء إلى الانتصار الكاسح للحزب فى انتخابات ١٩٩٤ من خلال حصوله على ٣٢٧ دائرة فى كل تركيا، بما فيها دائرة أنقرة واسطنبول. ولقد بدأ حكام الأقاليم عملهم بنجاح عبر اهتمامهم بمشكلات ازدحام المواصلات، والمياه، ونقص الوقود، وعدم كفاية المساكن، والتلوث، والفساد وما شابه ذلك[٤٧]. وبنفس الطريقة فإن حزب جبهة الخلاص الإسلامى، وهو تحالف لأحزاب إسلامية مختلفة فى الجزائر، قد انتصر فى الانتخابات المحلية فى يونيو ١٩٩٠ وبطريقة مشابهة لما حدث فى تركيا. فعندما سمحت جبهة التحرير الوطنية فى الجزائر بقيام نظام متعدد الأحزاب فى عام ١٩٨٩، بدأ النشطاء السياسيون من جبهة الخلاص الإسلامى فى العمل داخل روابط الإحسان (الزكاة) والمتمركزة فى شبكات المساجد، والتى أُسست فى الثمانينيات عن طريق نشطاء من رجال الدين، ولقد استطاعت جبهة الإنقاذ أن تنفذ أفكارها السياسية فى تجمعات الجيرة المحلية من خلال دعم روابط الزكاة هذه[٤٨].

وفى سياق مختلف، فقد قام حزب الله بسد الفراغ الذى ظهر على أثر غياب الدولة فى جنوب لبنان عن طريق إقامة البنية التحتية للتنمية. ففى خلال الثمانينيات بدأ حزب الله بالتدريج مواجهة المشكلات الاجتماعية لدى

مجتمع الشيعة. وقام بتطوير خطط لتقديم الرعاية الطبية والعلاج في المستشفيات والكهرباء والمياه. كما قام أيضًا برصف الطرق وبناء المساكن، والصرف الصحى، ومحطات الغاز، والمدارس والحضانات والمستشفيات، والمراكز الرياضية[٤٩]. كما قام بتقديم ١٣٠ ألف منحة دراسية، وقدم١٣٥ ألف مساعدة لأسر محتاجة، وقدم قروضًا بلا فوائد. لقد كانت عملية إصلاح المنازل التى دمرتها الحرب والتعرف على الحاجات اليومية للسكان فى المناطق التى يتركز فيها الشيعة، كانت من أولويات التدخل فى هذه المناطق[٥٠].

ولقد أصبح الإسلام الاجتماعى فى مصر واحدًا من أهم الظواهر المؤثرة فى المنطقة. فقد نمت الروابط الإسلامية، والتى تتركز فى الغالب فى المساجد المستقلة عن الدولة، نمت على نحو مكثف وذلك بسبب دخول برامج التنمية التى تنفذها الحكومة فى أزمة خلال العقدين الماضيين. ويقدر عدد هذه المنظمات بحوالى ثلث المنظمات التطوعية الخاصة فى مصر أواخر الثمانينيات، كما تشكل على الأقل ٥٠% من كل منظمات الرعاية الاجتماعية (أو ٦٣٢٧ منظمة) فى نهاية التسعينيات[٥١]. وهى تقدم خدمات الزكاة والخدمات الصحية لملايين البشر. ولقد تم تنظيم أكثر من ٤٠٠٠ لجنة زكاة فى المساجد تعمل بمثابة الوسيط بين مقدمى الزكاة وأصحاب الحاجة. ويقدر البعض عدد المستفيدين من خدمات الرعاية الاجتماعية الإسلامية (خدمات الصحة) بحوالى ١٥ مليون (فى عام ١٩٩٢)، فى مقابل ٤,٥ مليون فى عام ١٩٨٠[٥٢]. والحقيقة أن المساجد هنا قد تحولت إلى بديل داعم لتقديم خدمات

للجماعات محدودة الدخل، معوضة بذلك انسحاب الحكومة من تقـديم هـذه الخدمات بعد تبنيها لسياسات اقتصادية ليبرالية. ومن المنظمات النمطية فـي هذا الصدد منظمة أنصار السنة المحمدية(*) فى أحد الأحياء الفقيرة بمنطقـة إمبابة، والتى قامت ببناء مسجد، ومدرستين، وقدمت رعاية يومية، وعـلاج طبى، وبرنامج للرعاية الاجتماعية(٥٣). وهناك منظمات أخرى أسست نوادى للفيديو ومراكز للتدريب على الكمبيوتر ومراكز مشابهة؛ لكى تسد حاجـات جماعات مثل الطلاب من خريجى المدارس الثانوية والذين يعـدوا روافـد للإسلاميين السياسيين ذوى النزعة الراديكالية. وعلى عكس ما هو متـصور فإن الإسلاميين الراديكاليين مثل أعضاء الجماعة الإسلامية وجماعة الجهـاد كانوا أقل انخراطا فـى العمـل الاجتمـاعى الحـضرى. فقـد تركـزت استراتيجياتهم، بوصفهم محاربين غير نظاميين، فى الريف والحضر، علـى الاعتداءات المسلحة، مستهدفين رجال الدولة والبوليس والسياحة. ومع ذلـك فإنهم يجمعون، كلما كان ذلك ممكنًا، بين نضالهم السياسى وبعـض أنـشطة الرعاية، كما هو الحال فى بعض الأحياء الفقيرة بالقاهرة مثل أحيـاء عـين شمس وإمبابة(٥٤).

إن ما يضفى على كل هذه الأنشطة صفة الإسلامية هو هذه التوليفـة بين البديل الذى تقدمه الدولة والقطاع الخاص، والقناعة الدينية لكثيـر مـن النشطاء فى المجالين، المشروعات المؤسسة على تمويل إسلامى، وأخيـرًا تقديم خدمات اجتماعية ممكنة. وثمة اتفاق واسع النطاق بأن هـذه الأنـشطة

(*) وردت فى النص أنصار المحمدية. وهذا خطأ بطبيعة الحال. (المترجم)

الجمعية الإسلامية تفوق نظيرتها العلمانية. إن إتاحة التمويل فى شكل زكاة (بمقدار ٢,٥% من الدخل) من أنشطة العمل الإسلامى والنشطاء المسلمين، وفى شكل هبات (صدقات) والخُمس (١/٥) المفروض على دخل المسلمين الشيعة، والمعونة الخارجية (من إيران إلى حزب الله ومن السعودية إلى جبهة الإنقاذ فى الجزائر) كل ذلك يمنح هذه الروابط ميزة نسبية. ففى بدايات التسعينيات بلغ رأسمال صندوق الزكاة فى بنك ناصر الإسلامى الذى يشرف على لجنة الزكاة فى مصر حوالى ١٠ مليون دولار[٥٥]. أما الميزة الأخرى فإنها ترتبط بروح التطوع جنبًا إلى جنب مع المزايا القانونية. فعلى خلاف منظمات المجتمع المدنى العلمانية والتى عليها أن تدخل فى كثير من التعقيدات البيروقراطية لكى ترفع من تمويلها، فإن التنظيمات التطوعية الخاصة تميل إلى التمسك بالقانون فى حصولها على المنح والمساهمات من جموع المسلمين فى أماكن العبادة[٥٦].

وفى نفس الوقت فقد دفعت الأنشطة التى قام بها الإسلاميون من عامة الناس حركات اجتماعية أخرى إلى الدخول فى المنافسة، على أمل المشاركة فى هذا الفضاء السياسى. فقد تناوبت الطرق الدينية التركية بعضها مع البعض الآخر فى تقديم أنشطة محلية من خلال المساجد والروابط الخاصة بها[٥٧]. أما الأزهر، وهو العمود الفقرى الدينى المستقر فى مصر، فقد بدأ فى تقديم خدمات اجتماعية للمحتاجين فى منافسة مع تنظيم الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية. وعلى نفس النهج فقد عملت الجماعات العلمانية وبشكل خاص التنظيمات غير الحكومية، على بذل كل الجهد لتقديم أنشطة بديلة.

ويقدر عدد المستفيدين من الخدمات المحلية فى الصحة والتعليم والتمويل الذى قدمتها المنظمات التطوعية الخاصة فى عام ١٩٩٠، يقدر بحوالى ٥ ملايين فقير[٥٨]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحكومات أيضًا قد دخلت إلى الحلبة، وذلك لخوفها من أن تفقد زمام المبادرة السياسية أمام الإسلاميين. فقد كانت الضوابط التى وضعتها مصر لتنمية العشوائيات والمناطق الفقيرة فى بداية التسعينيات استجابة لتأثير (أحداث) إمبابة، وهى الحى الفقير من أحياء القاهرة الذى ظهرت فيه حركة إسلامية متطرفة فى عام ١٩٩٢، وهى حركة وصفتها مصادر الإعلام الأجنبى بأنها "دولة داخل الدولة"[٥٩].

وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا هذه الأنشطة، فإننا قد نسأل إلى أى مدى تمثل الحركة الإسلامية نموذجًا للحركات الاجتماعية الحضرية فى مجتمعات الشرق الأوسط؟ وإلى أى مدى تجسد النزعة الإسلاموية النشاطية السياسية للفقراء فى المجتمعات المحلية أو تجمعات العمل؟ وإلى أى حد يشجع الإسلاميون عامة الناس على أن يشاركوا فى أنشطتهم ويدافعوا عن حقوقهم الاجتماعية ويوسعوها؟ وافترض هنا أنه على الرغم من أنه يمكن النظر إلى النزعة الإسلاموية، على الرغم من تنوعاتها، على أنها حركة اجتماعية، فإنها ليست حركة اجتماعية حضرية. فهوية النزعة الإسلاموية لا تنبع من اهتمامها الخاص بالمحرومين من سكان الحضر. فهى لم تكن قط رؤية لنظام حضرى يجتمع حوله أفراد المجتمع، والذين ينظر إليهم النشطاء الإسلاميين على أنهم يستحقون الحصول على خدمات الرعاية الموجهة من قبل قادة (الجماعة). ولا يتوقع هنا أن يشارك الأفراد بفاعلية فى صناعة مستقبل مجتمعهم.

إن للحركات الإسلامية أهدافًا أوسع من مجرد التركيز على مطالب المحرومين، على الرغم من وجود كثير من الأنشطة التى تمارس فى المجتمعات الفقيرة لتحقيق أهداف أوسع. ومع ذلك فإن هذه ليست قاعدة تسرى على الجميع. وعلى سبيل المثال ففى إيران قبل الثورة، لم يكن الإسلاميون من المؤسسة الدينية أو من خارجها، مثل "على شريعتى"، مهمتين بتحريك الفقراء؛ كما أن الفقراء لم يقوموا بدور نشط فى الثورة الإسلامية. ولقد بدأ تحريك الجماهير الحضرية العريضة فى إيران فيما بعد الثورة. وكشفت المؤسسة الدينية عن تدعيمها للفقراء من خلال الحديث عن المستضعفين، من أجل – أولاً – مواجهة المواقف التى اتخذها اليسار وحركة مجاهدى خلق لتأييد الفقراء، وثانيًا من أجل الحصول على تأييد الفقراء ليشكلوا قاعدة اجتماعية فى النضال ضد اليسار والليبراليين وبقايا النظام القديم. وانتهى شهر العسل بين الفقراء وبين المؤسسة الدينية عندما تم استقطاب الفقراء. فقد تم دمج قطاع منهم فى بناء الدولة بوصفهم أعضاء فى المؤسسات الثورية، مثل الحرس الثورى، وحرس البناء، وما شابه ذلك؛ وبقى آخرون خارج المؤسسة، ودخلوا فى مواجهة مع النظام عبر نضالاتهم لتحقيق التنمية.

أما حزب الله اللبنانى فإنه بما يملك من أجهزة لتنفيذ القانون، فإنه يقع فى منطقة وسط بين الحركة الاجتماعية وبين المنظمات الشبيهة بالدولة. لقد قام حزب الله بتشييد بنية تحتية للتنمية الاجتماعية، ولكن القليل من هذه الخدمات كان يقدم بالمجان[٦٠]. ومع أوائل عام ٢٠٠٠ سيطر حزب الله

وحركة أمل على البلديات فى الأحياء الفقيرة فى جنوب بيروت. وعلى الرغم من أنهما يستخدمان خطاب المشاركة والحراك السياسى المرتبط ببرنامج التنمية للأمم المتحدة، فإن اتجاهاتهما نحو السكان المحليين ظلت اتجاهات أبوية. فهم غالبًا ما يختارون (لا ينتخبون) الأفراد للمجالس البلدية ولا يتفاعلون إلا مع منظمات المجتمع المدنى القريبة منهم(٦١). أما فى تركيا والجزائر فقد تبنى حزب الرفاه وجبهة الخلاص الإسلامية، بجانب أنشطتهما فى الحراك السياسى لعامة الناس، ضوابط حصرية وشاملة. فقد تفشى استخدام الوساطة **Nepotism** فى البلديات التى يسيطر عليها حزب الرفاه، كما تفشت أيضًا العلاقات العصبانية **Patronage**، حيث يتم تفضيل الموظفين ذوى النزعات الدينية عن نظرائهم العلمانيين، والمقاولين الذين يقدمون مساعدات نقدية للحزب، مع إهمال الأبنية العقارية المخالفة للقانون فى مقابل عطايا. ولقد كانت سياسة حزب الرفاه التى رفعت شعار "التطهير الثقافى" هادفة إلى تقسيم المجتمعات المحلية(٦٢). ولقد أخذت الجماعة الإسلامية فى مصر موقفًا حصريًا مشابهًا فى منطقة إمبابة، حيث قامت بإرغام النساء على ارتداء الحجاب، وإحراق محلات الفيديو ومحلات تصفيف الشعر، وضرب الرجال الذين يشربون الكحول. وأصبح السكان المسيحيون يشعرون بالخوف وعدم الأمن. وبشكل عام فقد ظل العمل المنظم خارج دائرة اهتمام الجماعات الإسلامية، إلا أن العلاقات بينهم وبين فقراء الحضر ظلت علاقات معقدة. وعلى سبيل المثال، فإن منظمات الرعاية الاجتماعية ذات التوجه الإسلامى فى مصر لا تشكل مناطق للنشاط السياسى الإسلامى. فهى تعمل ببساطة فى تقديم الخدمات ولا تملك الغالبية العظمى منها علاقة بالإسلام السياسى على

نحو مباشر. والقليل منها هو الذى ينتمى إلى جماعة الإخــوان المــسلمين، والأقل إلى الجماعات الأكثر راديكالية، خاصة الجماعة الإسلامية. أما الباقى فإنه يعمل وفقًا للالتزام الإنسانى، أو مرتبطا بالعقلية التجارية البسيطة فى بلد تزدهر فيه السلع الإسلامية (الزى الإسلامى، والكتب، والتعليم، والترفيه). إن الموقف السياسى الواضح لا يظهر فى روابط الرفاه فى المنــاطق الفقيــرة، ولكنه يظهر فى روابط الطبقة الوسطى، والمحامين الــذين يتحــالفون مــع الإخوان المسلمين[٦٣]. ومع ذلك فإن نشر الخــدمات والــسلع الإســلامية لا يقتصر على المناطق الفقيرة أو على المسلمين فقط، بل تمتــد إلــى الطبقــة الوسطى المترفة وإلى المجتمع المسيحى. فالمدارس الإسلامية ليست مدارس بغير مصروفات ولكنها مؤسسات خاصة يستبعد فيها الفقراء. وعلى ســبيل المثال ففى حى إمبابة الفقير لا يقدم التعليم بالمجان إلا إلى عــدد قليــل[٦٤]. فالمدارس الإسلامية تتجه بقوة نحو الطبقات الوسطى الميسورة فى الحضر.

وبالرغم من أن الإسلاموية فى الشرق الأوسط تمتلك روابط بطبقــات متعددة، فهى ليست حركة لمناصرة المحرومين، بل حركة لمناصرة الطبقــات الوسطى المهمشة. إن المناضلين السياسيين من الطبقة الوسطى يميلون بدورهم إلى تنشيط الشباب والعاطلين عن العمل من المتعلمين، والجماعات المهمــشة سياسيًا من الفئات المستقرة اجتماعيًا. إن هذه الجماعات هى التى تعتبر الفاعل الرئيسى فى التغير الاجتماعى؛ فالأنشطة التى تتم بين الفقراء تكون فى العموم مقصورة على تقديم الخدمات الاجتماعية، غالبًا فى شكل إحــسان، وتحريــك هؤلاء الفقراء أثناء الانتخابات التى يكون التصويت فيها حرا. وفى مقابل ذلك فإن الفقراء المسلمين فى المدن يتقربون نحو أنــصار الحركــات الإســلامية

بمعايير برجماتية. فالكثيرون من أولئك الذين لا يملكون تعامل مباشـــر مـــع أنصار الجماعات الإسلامية يظلون على حالة من الاضطراب فى نواياهم. أما الآخرون الذين يستفيدون من أنشطتهم فإنهم يبدون قدرًا من تقـــدير جهـــودهم وفهمها. وليس هناك من دليل على أن فقراء الحضر ككل قد تحالفوا أيديولوجيا مع أنصار الحركة الإســـلامية أو مـــع الحكومـــات التـــى طـــاردت هـــؤلاء الإسلاميين. ومن ثم فالحركات الإسلامية تختلف اختلافًا جذريًا عـــن حركـــة التحرير الدينى فى أمريكا اللاتينية. لقد كان الهدف الاســـتراتيجى للحركـــات الدينية التحريرية فى أمريكا اللاتينية هو "تحرير الفقراء"؛ وتفـــسير الإنجيـــل انطلاقًا من هذا المبدأ[٦٥]. وعلى العكس من ذلك فإن الحركات الإسلامية لهـــا أهداف سياسية واجتماعية أوسع من ذلك (على سبيل المثـــال إقامـــة الدولـــة الإسلامية، والقانون الإسلامى، والأخلاق الإسلامية) ولـــيس مجـــرد حركـــة لمساعدة المطحونين كما أن القضايا الدنيوية كقضية العدل الاجتماعى للفقـــراء تظهر فقط من خلال إقامة النظام الإسلامى – فهو أكثر الأهـــداف نـــبلاً[٦٦]. وبالإضافة إلى ذلك فإن أكثر الأشياء التى يـــشترك فيهـــا أنـــصار الحركـــة الإسلامية هى الرؤية الأخلاقية الخاصة بالمجتمع، والتى تعتبر رؤية قهريـــة فيما يتعلق بعلاقة الذكور بالإناث، وعدم التسامح إزاء الأقليات الدينية والقوى العلمانية الحديثة، والتى تهدد ببناء سياسة ديمقراطية غير دينيـــة. إن صـــور الاحتكار الأيديولوجى تعوق عملية التحول الديمقراطى التعددى وتحبط الإطار المرجعى التشاركى الذى يعد ضروريًا لتحقيق تنمية اجتماعية مستدامة. ولكن قد نسأل الآن هل تقدم المنظمات غير الحكومية خارج الإطـــار الـــدينى رؤى بديلة للفقراء؟

إن التوسع الملحوظ لروابط الرعاية الإسلامية في الثمانينيات وفي التسعينيات، كان انعكاسًا للاتجاه نحو الأسلمة، كما كان في نفس الوقت معبرًا عن النمو الانفجارى للمنظمات غير الحكومية فى الشرق الأوسط بشكل عام. إن التجمع المشهور فى القاهرة فى مايو ١٩٩٧ لمندوبين من حوالى ٧٠٠ منظمة غير حكومية من كل الوطن العربى لمتابعة المناقشات التى انخرطوا فيها عام ١٩٩٤ فى المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، هذا التجمع يعكس الأهمية المتزايدة لهذا القطاع.

ولا يعد هذا النوع من الحياة الترابطية جديدًا فى الشرق الأوسط، فكثير من المجتمعات فى المنطقة لها تاريخ طويل فى الأنشطة الخيرية. ولقد كانت الروابط التى ظهرت فى بداية القرن التاسع عشر ذات طابع دينى، تتأسس إما على أفكار إسلامية عن الرحمة والأعمال الخيرية (كما فى حالة دفع الزكاة أو الصدقات) أو على القيمة المسيحية المرتبطة بالإحسان. ومع بداية القرن العشرين تتابع ظهور الروابط ذات الطابع العلمانى أو الإحسانى. ولقد تم استخدام بعضها لتغطية الحملات المناهضة للاستعمار. ولقد كانت الكثير من روابط الرعاية هذه تُدار من خلال نساء من الأسر الأرستقراطية، واللاتى استهدفن من خلال عملهن فى هذه الروابط لعب دور فى المجال العام، وهو المجال الذى يحتكره الرجال. وبالرغم من أن تراث هذه الثقافة الترابطية قد استمر حتى الوقت الحاضر، فمنظمات المجتمع المدنى المعاصرة لها مصادر مختلفة، وهى تتبع منطقًا مختلفًا.

ولقد شهدت مصر فى نهاية التسعينيات وجود حوالى ١٥ ألف منظمة غير حكومية مسجلة بشكل رسمى، وهو ضعف العدد الذى كان موجودًا فى عام ١٩٧٧. وبالمقارنة فقد كان هناك خمسة آلاف منظمة غير حكومية فى تونس، يقوم ١٠% منها على أسس إحسانية. أما فى لبنان فقد ازداد عدد المنظمات غير الحكومية من ١٥٨٦ منظمة فى عام ١٩٩٠ إلى أكثر من ٣٥٠٠ منظمة فى عام ١٩٩٦، فى مجتمع عدد سكانه لا يزيد عن ثلاثة ملايين؛ وازداد عدد المنظمات غير الحكومية فى الأردن من ١١٢ منظمة عام ١٩٨٠ إلى أكثر من ٨٠٠ منظمة الآن. وازدادت عدد المنظمات الأهلية فى فلسطين من ألف (بما فى ذلك ٨٠٠ منظمة فى الأرض المحتلة و٢٠٠ منظمة فى إسرائيل) فى بداية التسعينيات إلى ١٨٠٠ منظمة فى الوقت الحالى. (وهناك عدد من هذه المنظمات مسجل إما لدى السلطات الإسرائيلية أو لدى السلطات الأردنية ولكن ربما تكون أهم هذه المنظمات، والتى تعرف "بالمنظمات الشعبية"، غير مسجلة). أما بالنسبة لإيران فإن هناك بعض التقديرات تشير إلى أن عدد المنظمات غير الحكومية قد يصل إلى ١٥ ألف منظمة. ومع ذلك فإننا نرى أن هذا الرقم قد يكون رقمًا مبالغًا فيه. ففى أثناء الثمانينيات، وأثناء الحرب مع العراق، تم تأسيس عدد كبير من الروابط الشعبية غير الرسمية. ويبدو أن تطور المنظمات غير الحكومية فى إيران غير ذى دلالة عند مقارنته بدول أخرى فى الشرق الأوسط، وذلك بسبب انتشار النزعة الشعوبية وسياسية "الباب المغلق". فجُل الأنشطة المتجهة نحو منظمة تجمع بين الطابع الحكومى والطابع غير الحكومى – مثل لجنة الإغاثة للإمام، ومؤسسة الشهداء، ومؤسسة الصليب للبناء، ومؤسسة الإسكان،

ومنظمة النساء المتطوعات بوصفهن عاملات فـــى مجـــال الـــصحة علـــى المستوى المحلى. ومع ذلك فمنذ نهاية التسعينيات ظهر اتجاه جديد نحو إقامة منظمات غير حكومية فى المجال المهنى وصحة المرأة والمجـــال البيئـــى. فعلى سبيل المثال، فقد اشتملت شبكة المنظمات غير الحكومية للمرأة على ما بين ٥٨ ومائة منظمة. فقد كان التفكير الجديد منذ فترة رئاسة الرئيس محمد خاتمى يقوم على ضرورة أن تتحول المجالس المحلية نحو التركيـــز علـــى المشاركة الشعبية، بينما تقوم المنظمات غير الحكومية، والتى يقدر عـــددها الآن بحوالى ٢٥٠٠ منظمة بالتركيز على تقديم الخدمات والصدقات[٦٧].

وتصنف المنظمات غير الحكومية فى المنطقة فى أربعة أنماط عامة، فى ضوء الهدف من قيامها، أو الدوافع خلف أنشطتها. الروابط ذات الـــدافع الدينى والتى تنظم فى المساجد وعبر الرموز الإسلامية أو عبـــر الكنـــائس والمؤسسات المسيحية. إنها روابط تؤسس على التزامات دينيـــة أو عوامـــل دينية سياسية. يأتى بعد ذلك روابط الرعاية الكلاسيكية، والتى تديرها عائلات من الطبقة الوسطى، والتى ارتبطت الآن ببعض الوظائف التنموية، مثل خلق مصادر جديدة للدخل والتدريب ورفع مستوى حياة المجتمع المحلى. ثم تأتى المنظمات غير الحكومية المهنية والتى تدار من خلال مهنيين من قمة الطبقة الوسطى، وأحياناً من خلال خبراء فى التنمية الذين يكونون مدفوعين بـــدافع إنسانى وتدريبى أو لمجرد الاهتمام الذاتى. وأخيرًا، هناك عدد كبيـــر مـــن المنظمات غير الحكومية التى ترعاها الدولة مثل جمعيات التنمية المحلية فى مصر، ومؤسسة الفقراء فى إيران، وفى الواقع فإن هذه الجمعيات تعد امتدادا

للدولة. وإذا ما أخذناها بنظرة عامة نجد أنها تنشط فى مجالات عديدة، مثل حقوق الإنسان، وقضايا المرأة، والرعاية والثقافة، وزيادة الأعمال والتنمية. وسوف أركز هنا على المنظمات غير الحكومية التى تهتم بالرعاية والتنمية للجماعات المحرومة.

لقد ساهمت عوامل عديدة فى النمو الخاص للمنظمات غير الحكومية. فأولاً، كانت هناك حاجة، مثلما هو الحال فى أماكن أخرى، فى أكثر دول المنطقة فقرًا (مثل مصر والأردن وتونس) لسد الفجوة التى نتجت عن عدم قدرة الدولة، وعدم رغبتها فى مواجهة التحدى الخاص بالتنمية الاجتماعية على أثر تنفيذ سياسات الليبرالية الجديدة. ولقد وضع النمو السكانى والهجرة الحضرية ضغوطًا كبيرة على الخدمات الاجتماعية الحضرية، فحيثما غابت الدولة أو أصابها الوهن، كما هو الحال فى لبنان وفلسطين، فإن المساعدة الذاتية المنظمة تسد الفراغ. أما العامل الثانى فيرتبط بتدفق التمويل الخارجى الناتج عن السياسات الجديدة للمانحين التى وسعت من دوائر المساعدة لتشمل المنظمات غير الحكومية ليست الدول فرادى. ولقد شجع التمويل الخارجى، ليس فقط على إقامة منظمات غير حكومية، بل إنه أثر أيضًا فى أنشطة هذه المنظمات. فعندما يتوافر تمويل لأنشطة حقوق الإنسان، على سبيل المثال، تتأسس من أجله منظمات لحقوق الإنسان. ثالثًا، يبدو أن هناك إجماعا فى المشهد السياسى – بين أنصار الليبرالية الجديدة، والبنك الدولى، والحكومات والجماعات المعارضة من الليبراليين واليساريين – لدعم المنظمات غير الحكومية. فالمحافظون يرغبون فى تحويل عبء تقديم الخدمات الاجتماعية

من الدولة إلى الأفراد. ومن ثم فإن المنظمات غير الحكومية بالنسبة لهم تعمل باعتبارها شبكة حماية للقضاء على إمكانية الاضطراب الاجتماعى، الذى قد ينتج عن سياسات الليبرالية الجديدة. فمن وجهة نظر الأمير طلال بن عبد العزيز آل سعود من المملكة العربية السعودية، "فإن المنظمات غير الحكومية هى المكون الرئيسى للتنمية". وكما قال أحد أنصار منظمة غير حكومية عربية: "لقد حلت المنظمات غير الحكومية محل النضال الطبقى والاشتراكية"[٦٨]. وفى نفس الوقت فإن الليبراليين فى الشرق الأوسط وكذلك اليساريين يشجعون المنظمات غير الحكومية على دورها بوصفها أدوات للتغير الاجتماعى من أسفل، مساهمة بذلك فى تحقيق التنمية والديمقراطية. وهكذا فقد ذهب ناشط فلسطينى إلى القول "بأن أهم دور للمنظمات غير الحكومية فى مستقبل الحكم الذاتى الفلسطينى هو التعجيل بسرعة التغير، وتحريك السكان فى الريف ومقرطة المجتمع"[٦٩]. فلقد تم النظر إلى المنظمات غير الحكومية على أنها الأدوات الحقيقية لتحقيق المشاركة فى التنمية بالنسبة لعامة الناس، وذلك بسبب صغر حجمها، وكفاءاتها، والتزامها بقضية الفقر. ومن ثم فإنها تعمل حزاما واقيا ضد زحف الأصولية الإسلامية عن طريق تقديم مخرج بديل للأجندات الإسلاموية.

وقد نسأل الآن: إلى أى مدى تعتبر التنمية وبرامج الرعاية التى تقدمها المنظمات غير الحكومية فعالة فى مواجهة تحديات التنمية الاجتماعية فى الشرق الأوسط؟ لقد أكدت معظم الدراسات على أن هذا القطاع يعد "مكونًا حيويًا لتكوين شبكة أمان اجتماعى ولتقديم الخدمات الاجتماعية ذات

الجودة"[٧٠]. ففى العراق ولبنان وفلسطين والسودان، حيث كانت الدولة غائبة أو غير فعالة أو تعيش أزمة عميقة، لعبت المنظمات غير الحكومية دورًا حيويًا فى الإغاثة ومساعدة الطوارئ وتقديم العون لمن يحتاجه. وطبقًا لتقارير البنك الدولى فإن المنظمات غير الحكومية فى فلسطين فى عام ١٩٧٤ قدمت ٦٠% من خدمات الرعاية الطبية الأولية و٥٠% من خدمات الرعاية الطبية الثانوية المتقدمة؛ و١٠٠% من البرامج المقدمة للأطفال المعاقين أو الأطفال فيما قبل سن المدرسة؛ ونسبة معقولة من خدمات الرعاية الاجتماعية والقروض المخصصة للمشروعات الصغيرة والإسكان والزراعة[٧١]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه مع نمو الخصخصة وارتفاع تكاليف الرعاية الصحية والتعليم فإن القطاعات الأفقر من المجتمع لا يكون بمقدورها تغطية التكاليف المتزايدة دون تدخل هذه الروابط. وبمعنى ما، فإن المنظمات غير الحكومية تساعد القطاع العام الذى يتقلص دوره ويعتمد عليه الملايين من المواطنين من السكان. وعلى سبيل المثال، ففى بحثى فى القاهرة وجدت أن إحدى المنظمات غير الحكومية تستخدم مبانيها فى أداء وظيفة مجتمعية؛ فيمكن أن تستخدمها مراكز رعاية نهارية مجانية أو بأجر رمزى؛ كالمراكز الصحية، والمراكز التى تقدم خدمات تنظيم الأسرة أو فصولا للتدريب المهنى وإعادة التأهيل فى مجال تعلم الخياطة وصناعة العرائس وإصلاح الأجهزة الكهربائية وما شابه ذلك. ولقد استطاعت إحدى المنظمات التى تقدم قروضا صغيرة للنساء المعيلات أن تجعل مئات النساء يقمن مشروعات تجارية فى أماكن إقامتهن ومن ثم أصبحن مكتفيات ذاتيًا. وغالبًا ما يعمل مقر المنظمة غير الحكومية على أداء وظيفة اجتماعية هذا فضلاً عن السماح للأسر

الفقيرة، خاصة النساء بالتجمع فى العلن وتعلم مهارات اجتماعية مثل كيفية الحديث بين جموع الناس أو السلوك "على نحو لائق". وهناك حوالى خمسة مليون فرد يستفيدون من مثل هذه المنظمات[٧٢]. وتعمل جمعيات تنمية المجتمع المحلى والبالغ عددها ثلاثة آلاف على خدمة ٣٠٠ ألف شخص عن طريق تنفيذ برامج فى الرعاية الصحية والإمداد بالطعام ومشروعات المرأة وتنظيم الأسرة وتوليد الدخل وتنمية الطفولة والشباب[٧٣].

ومع ذلك فإن التنمية الاجتماعية تعد شيئًا أكبر من مجرد شبكة الأمان وتخفيف الفقر والبقاء، بالاعتماد الكلى على الإحسان والمساعدات الأجنبية غير الدائمة[٧٤]. وبالإضافة إلى ذلك فإن خطاب التنمية المعاصر يؤكد على أن التنمية الاجتماعية ليست مجرد وسائل لإشباع حاجات أساسية، فإنها تتضمن أيضًا تحقيق الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وتحقيق الاكتفاء الذاتى. ويتطلب ذلك، وكما عبر أنيسور رحمان **Anisur Rahman** "خلق ظرف يمكن للبشر فيه أن يكونوا قادرين على التفكير، ويستخدموا قدراتهم، ويتصرفوا بمعنى أن يشاركوا"[٧٥]. ومن الناحية المثالية فإن "منظمة غير حكومية يجب أن تفعل ذلك لكى تظل على حالة من التقدم بالنسبة لأى جماعة أو مجموعة من الجماعات التى اشتغلت معها من قبل على نحو مكثف". وباختصار فإن على المنظمات غير الحكومية أن تحرك الجماهير الفقيرة. وهنا نسأل كيف عملت المنظمات غير الحكومية العاملة فى حقل التنمية فى الشرق الأوسط على تحقيق هذا الهدف المتعلق بالحراك؟ لقد ذهب كثير من المدافعين عن المنظمات غير الحكومية إلى الشكوى من غياب روح

المشاركة داخل هذه المنظمات. وبالرغم من وجود ميل معاصر في الأردن لتأسيس جمعيات مهنية متخصصة وعاملة في مجال الدفاع، فهذه المنظمات غير الحكومية ظلت في مجملها "جمعيات متجهة نحو الإحسان"[٧٦]. ويأمل نشطاء المجتمع المحلي في تبني "مدخلا يقوم على التمكين"[٧٧]. أما في لبنان فقد استمرت المنظمات غير الحكومية في ميراث الحرب وكان جل نشاطها في مجال الغوث والطوارئ؛ ومثلها مثل نظيرتها في فلسطين فإنها كانت تعتمد على نحو مكثف على المساعدات الإنسانية الخارجية[٧٨]. ولم تحدث النقلة من تأسيس الروابط القائمة على تقديم المساعدات الإنسانية والقوت إلى الروابط التنموية والدفاعية (حقوق الإنسان، والمرأة، والديمقراطية) [٧٩]. لقد حاولت جمعيات الإحسان في فلسطين أن تحقق الضغط الذي يتولد من الحاجات اليومية (في مجالات الغوث والصحة والتعليم والثقافة). وقد لعبت "دورًا وقائيًا بالحفاظ على الرعاية الاجتماعية، ولكنها لم تقم بدور تنموي بالمعنى الكلي للكلمة"[٨٠]. وبناء على ذلك فقد كان الاهتمام الأشمل للمنظمات غير الحكومية هو التركيز على الخدمات على حساب تجاهل الأنشطة الإنتاجية، مما أدى إلى إجبار الفلسطينيين نحو الاعتماد على الاقتصاد الإسرائيلي.

ولقد أشارت تفسيرات عديدة للمنظمات غير الحكومية – خاصة تلك التي تشبه روابط الرعاية التقليدية في مصر – أشارت إلى سيادة الاتجاهات الأبوية والبنية الأبوية على نحو كبير[٨١]. وتتجسد النزعة الأبوية في التنظيم الهرمي للمنظمة غير الحكومية من أعلى إلى أسفل، وفي علاقتها بالمستفيدين

منها؛ فالقرارات الرئيسية فى أية جمعية أصلية يتم اتخاذه من خـــلال فـــرد أو فردين دون وجود مشاركة من جانب العاملين أو العمال إلا فـــى النــــزر اليسير. ولذلك فإن الموظفين العاملين فى الجمعيات لا يدفعون بدوافع الإيثار ولكن بدوافع مادية. وإذا ما ماتت النزعة التطوعية فإن عمل المنظمة غيـــر الحكومية من خلال موظفين لديهم وعى عالٍ بالمكانة مع انخفاض شديد فى الدخل، مثل هذا العمل لا يعدو أن يكون خبرة عمل رتيبة.

وفى نفس الوقت فإن المنظمات غير الحكومية ذات النزعـــة الأبويـــة تجعل المستفيدين منها مستقبلين للمساعدة أكثر منهم مشاركين فى التنميـــة. فالمنظمات غير الحكومية تتوقع فى الغالب من المستفيدين الطاعـــة والـــدعم والخدمة، وذلك من أجل "صالحهم وخيرهم". ولا يكون المستفيدون فى موقف يمكنهم من خلاله مناقشة كفاءة الخدمات ونوعياتها، أو مصداقية المنظمـــات غير الحكومية، لأن ذلك سوف يفسر على أنه تدخل فى شئونها. وليس هـــذا هدف الجماعات المستهدفة، ولكن هدفا لقـــادة المنظمـــات غيـــر الحكوميـــة والمانحين الذين يحددون الحاجات والأولويات لمنظمة بعينها. ومن المشكلات الشائعة فى المنظمات غير الحكومية بالشرق الأوسط ازدواج المـــشروعات والذى لا ينتج فحسب عن سوء التنظيم أو التنسيق، ولكنه ينتج أيـــضًا مـــن خلال إهمال اهتمامات محددة للمستفيدين. فالتنافس والانقسامية بين المنظمات غير الحكومية وتنوع سياسات المانحين (وهم غالبًا ما يكونون منظمات غير حكومية وسيطة)، كل ذلك يمنع التنسيق بين الاستراتيجيات التنموية ويفـــاقم

من مشكلة الازدواجية. والحقيقة أن الروابط المحلية غالبًا ما تخضع لعلاقات عصبانية مع المنظمات الوسيطة التى تمد المنظمات الأولى بالأموال.

أما المنظمات غير الحكومية المهنية والتى نمت على شكل واضح منذ التسعينيات، فيبدو أنها قد تغلبت على بعض أوجه القصور الإدارية والاتجاهية بشكل أكبر من روابط الرفاهية التقليدية. فقد حاولت هذه المنظمات أن تمارس أساليب تشاركية سواء بينها وبين بعضها أو فى علاقاتها بالمتعاملين معها، مع التأكيد على النزعة المهنية والتعليم والكفاءة. ويعكس اليوم عدد من المنظمات العاملة فى مجال المرأة وحقوق الإنسان والدفاع هذا الميل(٨٢). ومع ذلك فإن هناك بعض الصفات التى تتصف بها المنظمات غير الحكومية المهنية – مثل تدرج السلطة، والإجراءات الجامدة، وعدم المرونة، وتقسيم العمل – كل هذه الصفات تميل إلى تقليل روح المشاركة. وقد أوضحت ريما حمامى **Rema Hammami** أن الحركية السياسية المحلية والتنظيمات الجماهيرية قبل عملية السلام فى فلسطين، كانت تعمل بشكل أساسى فى عملية الحراك – أى بدء الأنشطة وتحديدها وتنفيذها، من خلال المشاركة مع عامة الناس. وحدث بعد إقامة السلطة الوطنية الفلسطينية أن حولت شروط التمويل الخارجى هذه الجماعات إلى منظمات للنخب المهنية، مع وجود خطاب حول الكفاءة والخبرة. ولقد عمل هذا الترتيب الجديد على خلق مسافة بين المنظمات غير الحكومية وعامة الناس(٨٣). ومن ثم فقد أصبحت النشاطية السياسية للمنظمة غير الحكومية هى نشاطية القادة وليست نشاطية ملايين من الشعب المستهدف، فهذه المنظمات غير الحكومية تخدم بشكل أكبر موظفيها والمستفيدين المستهدفين منها.

وبالإضافة إلى المشكلات الداخلية (النزعة الأبوية والقصور الإدارى) فإن السيطرة الحكومية تفرض عقبة حقيقية على استقلال المنظمات غير الحكومية وأدائها الصحى. وبشكل عام، وكما هو الحال فى الروابط ذات الطابع الشعبى، فإن الدول فى المنطقة تعبر عن موقف متناقض تجاه المنظمات غير الحكومية: فهى تدعمها مادامت المنظمات غير الحكومية تحمل عبء تقديم الخدمات وتخفيف الفقر. ففى نهاية التسعينيات نما إدراك بين دول الشرق الأوسط حول الإسهامات التى يمكن أن يقدمها القطاع التطوعى فى التنمية الاجتماعية، كما انعكس فى ظهور قوانين جديدة أكثر قبولاً مع وجود تعبير عام عن تأييد المنظمات (كما هو الحال فى مصر وإيران والأردن). كما أن الحكومات تخاف أيضًا من فقدان الفضاء السياسى، وذلك بسبب الاحتمال القائم بأن تتحول المنظمات غير الحكومية إلى موقف المعارضة، وغالبًا ما تنزل الروابط المهنية (فى مصر والأردن وفلسطين وإيران) إلى حلبة السياسة، معوضة بذلك غياب الأحزاب السياسية وعدم كفايتها. وبالتالى فإن الحكومات تفرض رقابة قانونية مشددة عن طريق الفحص الدقيق للمنظمات غير الحكومية عند بداية إنشائها، فى الوقت الذى تسمح فيه بحرية تكوين الروابط، كما أن الحكومات تقوم أيضًا بمراجعة عمليات جمع الأموال والتفتيش على المنظمات غير الحكومية غير الملتزمة بالقانون. ويرتبط هذا الموقف المتناقض جزئيًا بالقدرات السياسية والاقتصادية للدول ولذلك فإنه فى الوقت الذى يمكن فيه أن يؤدى الضعف الاقتصادى فى بلد من البلدان إلى خلق فضاء للنشاط الذاتى للأفراد، متمثلاً فى المنظمات غير الحكومية، فإن الضعف السياسى للدولة عادة ما يكبح هذا

المسعى. ولتوضيح هذا نجد أن الحكومة الإيرانية التى كانت تنقصها الموارد اللازمة لضبط النمو السكانى فى بداية التسعينيات قد قامت بتجنيد ٢٠ ألف متطوعة من النساء، اللاتى قمن بإدارة عمل تعليمى أو تربوى لتحقيق تنظيم ناجح للأسرة ولبرامج الرعاية الصحية فى المدن، وذلك من أجل العمل على إنقاص معدل النمو السكانى من ٣،٤% عام ١٩٨٧ إلى ١,٤% عام ١٩٩٦. ومع ذلك فقد رفضت الحكومة بشدة طلب هؤلاء النسوة تأسيس رابطة، وذلك لأن الحكومة تخاف من المنظمة المستقلة[٨٤]. ويعنى ذلك فى الواقع أن الدولة تفضل منظمات بعينها (تلك التى تعتمد على ما تقوم به الدولة)، وتعادى منظمات أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن المنظمات التى ترتبط بالكوادر العليا من موظفى الدولة تعامل بشكل أفضل من منظمات حقوق الإنسان الناقدة ومنظمات حقوق المرأة[٨٥]. ولذلك فمن الأهمية بمكان ألا نعتبر أن قطاع المنظمات غير الحكومية قطاعًا متجانسًا. إن الطبقة والعلاقات تتدخل هنا لكى تجعل قطاع التطور متدرجًا على نحو هرمى مثله فى ذلك مثل مفهوم "المجتمع المدنى".

إن هذه العقبات تعد من ناحية عقبات ثقافية واتجاهية (مثال ذلك المدخل الأبوى للتنمية وتوجه المكانة) ومن ناحية أخرى عقبات بنائية. فالمستفيدون من منظمة ما غير حكومية ليسوا أعضاءها، على عكس الحال فى النقابات والروابط التعاونية، ومن ثم فإنه ليس بمقدورهم أن يفرضوا عليها نظامًا معينًا للتغلب على عدم الكفاءة. وبالتالى فإن نفس العلاقة تستمر بين المنظمات غير الحكومية المحلية وبين الهيئات المانحة، وكنتيجة لذلك

فإن المنظمات غير الحكومية لا تكون مسئولة أمام المستفيدين منها بل أمـــام المانحين لها[٨٦]. وربما يكون محمود ممدانى **Mahmood Mamdani** صائبًا فى القول بأن المنظمات غير الحكومية التى يجب أن تتغلب علـــى النزعـــة العصبانية القائمة تخلق نمطًا جديدا منها[٨٧]. ومن ثم فإن المسألة تتعلق بمـــا إذا كانت المنظمات غير الحكومية الحالية قادرة من الناحية البنائية أن تزيـــد المشاركة الجماهيرية لتحقيق تنمية ذات معنى. فنحن قد نتوقع الكثيـــر مـــن المنظمات غير الحكومية، كما لاحظ نيل وبستر **Neil Webster** وهو يكتـــب عن الهند. وربما نحن نضفى على هذه المنظمات غير الحكومية "خـــصائص وقدرات فى التنمية لا تملكها فى الواقع"[٨٨]. ومهما تكـــون توقعاتنـــا تبقـــى الحقيقة كما هى بأن النشاط الذاتى – أى الحراك الجمعى أو الفردى – يبقى عاملاً حاسمًا فى تحسين أحوال الفقراء إلى نقطة يستطيعون عندها أن يديروا شئون حياتهم بطريقة ذات معنى. إن الصور القائمة من النشاطية الـــسياسية فى المجتمعات المحلية فى الشرق الأوسط – أو تلـــك المرتبطـــة بنقابـــات العمال، والإسلام السياسى، والمنظمات غير الحكومية – تساهم بالفعل فـــى رفاهية الجماعات المحرومة. ومع ذلك فإنها تفشل فى تنشيط وتوجيه أعـــداد كبيرة من الناس فى حراك مستمر لتحقيق التنمية الاجتماعية، فالخـــصائص الاجتماعية السياسية للشرق الأوسط تميل إلى إفراز شكل خاص من النشاطية السياسية – أقصد اللاحركات التى تنتج من خلال الفقراء، والتى فيما أعتقـــد أن لها آثارا واسعة فى إحداث التغير الاجتماعى. وأنا أشير هنا إلى العمليـــة التى أطلقت عليها "الزحف الهادئ للمعتاد".

الزحف الهادئ للمعتاد

قمت بوصف عملية الزحف الهادئ (البطيء) على أنها التقدم الصامت والحذر والمستمر للأفراد العاديين على ما هو مملوك للغير، وعلى ما هو قوى، سعيًا نحو البقاء وتحسين ظروفهم[٨٩]. وهى تتسم بالحراك الهادئ، المتشظى، طويل المدى، الذى يرتبط بفعل جمعى متسلسل المراحل – متمثلاً فى صور من النضال المفتوح والعابر دون وجود قيادة واضحة أو إيديولوجية أو تنظيم بنائى. وبالرغم من أن الزحف الهادئ هو فى الأساس لا حركة، فإنه يختلف عن استراتيجيات البقاء أو "المقاومة اليومية" فى أنه، أولاً، تكون صور النضال والمكاسب التى يحققها الفقراء لا على حساب نظرائهم من الفقراء أو على حساب أنفسهم (كما يحدث فى استراتيجيات البقاء) ولكن على حساب الدولة، والأغنياء، والجمهور العام. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه النضالات يجب أن ينظر إليها لا بوصفها نضالات دفاعية تتخذ شكل المقاومة، ولكنها صور من الزحف المتراكم، الذى يعنى أن الفاعلين يحاولون – توسيع الحيز الذى تحت أيديهم عن طريق كسب مواقع جديدة للتحرك فيها. ويتحدى هذا النوع من النشاطية الهادية كثيرا من صلاحيات الدولة الرئيسية، بما فى ذلك معنى "النظام"، والسيطرة على الحيز العام، ومعنى "الحضر". ولكن النتيجة الأكثر ظهورًا هى عملية إعادة توزيع الخدمات الاجتماعية فى شكل الحصول (بطريقة غير قانونية ومباشرة) على مظاهر الاستهلاك الجمعى (الأرض، والمساكن، والمياه الجارية، والكهرباء)، والحصول على الحيز العام (المناطق المرصوفة من الشوارع والتقاطعات،

ومآرب السيارات فى الشوارع)، والحصول على الفرص (شروط عمل تجارى أفضل، ومواقع، وماركات).

لقد شهدت إيران فيما بعد الثورة شكلاً من أشكال الاستعمار غير المتوقع، من خلال الفقراء الذين احتلوا الأرض الخاصة والعامة والشقق والفنادق والشوارع الجانبية والمنافع العامة. وبالرغم من معارضة الحكومة فقد حدث فيما بين عامى ١٩٨٠ و ١٩٩٢، أن توسعت مساحة الأرض فى طهران من ٢٠٠ كيلو متر مربع إلى ٦٠٠ كم٢؛ وظهر أكثر من مائة تجمع غير رسمى حول طهران الكبرى. وانتشر الاقتصاد غير الرسمى المتوحش إلى أبعد من الفقراء المهمشين المعروفين ليضم الطبقات الوسطى والموظفين المتعلمين الذين انخفضت مكانتهم فى القطاع العام أثناء فترة الثمانينيات. وكان المشهد فى مصر أكثر درامية فقد احتل ملايين من المهاجرين ومن الفقراء الحضريين فى مصر وبشكل هادئ مناطق المقابر، وأسطح المنازل، والأرض العامة، وأرضى الدولة على أطراف المدينة، مكونين بذلك مجتمعات محلية مستقلة. وتضم القاهرة الكبرى أكثر من ١١١ منطقة (عشوائية) تأوى أكثر من ٦ مليون شخص احتلوا الأرض الزراعية واقتسموها، وخلقوا لأنفسهم مناطق إيواء غير قانونية. فخلال قرن من الزمان تم احتلال ٣٤٤كم٢ من الأرض، أو بنيت عليها أبنية غير قانونية، وكان ذلك من قبل جماعات من منخفضى الدخل أساسًا. وفى الفترة من ١٩٧٠م إلى ١٩٨١م بلغت نسبة المساكن غير الرسمية حوالى ٨٤% من عدد الوحدات السكنية فى هذه الفترة. وبجانب هذه الوحدات غير الرسمية

يمكن أن نضيف "مظاهر الزحف الرأسي" – إضافة حجرات، والتوسع بإضافة شُرف للمنازل، وتزويد مساحات على أسطح البنايات. ويأتى رأس المال الذى يستخدم فى البناء بشكل أساسى من (جمعيات) الاقتراض غير الرسمية التى تتأسس فى مناطق الجيرة. ويقوم كثيرون بتأجير المنازل بشكل غير قانونى إلى أسر أخرى فقيرة. وهنا يقوم المستأجر الجديد بدفع "مقدم الإيجار"، الذى يكون قد اقترضه من جمعيات الاقتراض غير الرسمية، إلى شخص مستحوذ على قطعة أرض دون سند قانونى، والذى يستخدم هذا المال بدوره فى بناء المنزل الذى يؤجره للذى دفع مقدم الإيجار. وفى مثل هذه الحالة يصبح صاحب الأرض مالكًا للمنزل ويجد المستأجر مكانًا للعيش فيه. ويتعارض هذا السلوك مع القانون الذى يقر بدفع مقدم الإيجار بمقدار سنة من قيمته[٩٠].

وإذا ما استقر هذا الوضع فإن الفقراء يضغطون على السلطات لإدخال المرافق إلى المنطقة وإلا قاموا بتوصيلها على نحو غير قانونى. ومن ثم فإن هناك كثيرا من الفقراء فى طهران والقاهرة واسطنبول وتونس ومدن أخرى يستخدمون الكهرباء والمياه الجارية على نحو غير قانونى وذلك بتوصيل منازلهم بالمحولات الكهربائية ومدها بأنابيب المياه، أو يشاركون الآخرين فى الاستفادة من الخدمات الموجودة لديهم. وعلى سبيل المثال، فقد كانت تكاليف الاستخدام غير القانونى للمياه الجارية فى مدينة الإسكندرية فى نهاية التسعينيات تقدر بحوالى ٣ ملايين دولار فى العام. وإذا ما نظرنا نظرة عن قرب إلى بعض أحياء مدينة القاهرة مثل حى دار السلام، وعزبة السادات،

وعزبة خير الله، وعزبة ناصر، ومنطقة البساتين، لتكشفت لنا حقائق حول هذه الظاهرة واسعة الانتشار. فقد ذكرت البلدية فى تقريرها فى آخر أبريل ١٩٩٦ أنها قامت بقطع الكهرباء عن ٨٠٠ منزل كانت تستخدم الكهرباء على نحو غير قانونى فى منطقتى دار السلام والبساتين وذلك خلال حملة واحدة من حملاتها.

ولا يترك هذا الاستخدام غير الرسمى، وغير مدفوع الأجر للخدمات الجمعية، لا يترك للحكومة إلا أن تختار دمج هذه التجمعات غير الرسمية، على أمل أن يقوم السكان بدفع مقابل هذه الخدمات التى يحصلون عليها بشكل غير قانونى. أما تأمين الملكية والضرائب المحلية فإنهما يشكلان موضوعًا آخر. وبالرغم من أن الفقراء يرحبون بإدخال الخدمات، ففى الغالب لا يكونون قادرين على دفع فواتيرها. ولذلك فإنه من الشائع أن تجد شكلاً من أشكال النمو غير الرسمى الذى ينتشر على أطراف التجمعات الرسمية الجديدة. ففى مجال العمل نجد أن "العمال الذين يبيعون الطعام فى الشارع" ما يلبثون أن يحتلوا الأماكن العامة لإدارة أعمالهم فى نمط من الاقتصاد الموازى الأوسع. كما تستعمر الشوارع فى المناطق التجارية فى مدن الشرق الأوسط بالباعة الجائلين الذين يعتدون على الفرص التجارية التى حصل عليها الآخرون بجهدهم. وتشير التقارير إلى أن القاهرة بها ٦٠٠,٠٠٠ بائع جائل، وأن طهران بها ١٥٠,٠٠٠ بائع جائل. ولا نقصد باللارسمية أن يهرب الفاعلون من تكاليف الرسمية فقط (دفع الضرائب على سبيل المثال)، ولكن نقصد بها أيضًا أن الفاعلين يستفيدون أيضًا من التعدى على السلع

المستوردة، والعلامات التجارية، والملكية الفكرية. فبرأسمال قدره ٦ دولارات (فقط) يستطيع البائع الجائل فى القاهرة أن يحقق ربحًا مقداره ٥٥ دولارا فى الشهر[٩١].

ويعيش آلاف من فقراء الناس (فى القاهرة واسطنبول وطهران على سبيل المثال) على "البقشيش" الذى يحصلون عليه من إفساح الأماكن لإيقاف السيارات فى الشوارع التى يسيطرون عليها، وينظمونها بطريقة تسمح بوجود أكبر مساحة من الفضاء تستخدم كمآرب للسيارات. وبذلك فقد حولوا كثيرا من الشوارع إلى مآرب للسيارات يتحكمون فيها من خلال تكوين عصابات عاملة بينها تنظيم داخلى دقيق. ومن الطرائق الأخرى لإقامة العيش هو خلق نظم بديلة للنقل. فعلى سبيل المثال فإن منطقة عزبة خير الله بالقاهرة شأنها شأن آلاف المناطق الحضرية المشابهة، تسير فيها السيارات الحاملة للركاب دون لوحات رقمية معدنية. ولقد وصفت إحدى الصحف هذا المجتمع المحلى على أنه مجتمع 'لم يدخله مسئول منذ إقامته فى أوائل الثمانينيات"[٩٢]. ويتضح المنطق خلف هذه الأشكال من الزحف فى قول أحد القاهرين، وهو من الباعة الجائلين: "عندما تتعامل مع الحكومة يجب أن تسير خلف الحكمة القائلة الذى تكسب به العب به"[٩٣].

وعادة ما ترسل الحكومة إشارات مختلطة حول عملية الزحف الهادئ، فمن ناحية، فإنها ترى أن الناس يساعدون بعضهم ببناء مأوى لهم، والحصول على مساعداتهم بأنفسهم، وخلق أعمالهم بأنفسهم. ومن ناحية أخرى، فإنها تدرك أن مثل هذه الأنشطة تتم بشكل كبير على حساب الدولة،

وعلى حساب أصحاب الملكية، والجمهور العام. وعلى نفس الدرجة من الأهمية فإن الفقراء يميلون إلى استبعاد السلطات عن طريق إقامة نظام عام مختلف، معتمدين على أنفسهم، وغالبًا ما يتحدون نمط الحداثة التى ترغب الدولة في نشره. فقد قال مدير الأمن فى محافظة القاهرة: "نحن لسنا ضد الباعة الجائلين الذين يقيمون أودهم، ولكن ذلك لا يجب أن يحدث على حساب سمعة مصر. فهم يشوهون صورة القاهرة، كما أنهم يعطلون الشوارع، ويحتلون الأرصفة"(٩٤).

وبهذا الشكل فإن عملية الزحف البطيء يتم التسامح معها فى الواقع مادامت تبدو محدودة. وبمجرد أن تتمدد فإن الحكومة تأخذ منها موقفًا. وعلى سبيل المثال فقد شهدت إيران فيما بعد الثورة مصادمات دموية بين قوى الأمن وهؤلاء المتعدين (الزاحفين). وفى هذه الحالة تتحول الملاحقة الشرطية اليومية إلى ممارسات معتادة فى كثير من مدن الشرق الأوسط. ومع ذلك فإن تحرير التعديات والمخالفات المتكررة ضد الأحياء المكتظة بالسكان، وضد الباعة الجائلين غالبًا ما تنتهى بالفشل، فالفاعلون إما أن يلجئوا إلى شكل من أشكال المقاومة الآنية (كما يحدث فى إيران) أو، وهذا هو الأكثر شيوعًا، إعادة أنشطتهم مرة أخرى بشكل هادئ بعد كل هجوم عليهم من قبل رجال الشرطة (كما هو الحال فى مصر). وعلى سبيل المثال، ففى الوقت الذى تتجول فيه الشرطة المحلية لإزالة الباعة الجائلين، يختفى الباعة الجائلون فى الحال، ثم يعودون مرة أخرى إلى عملهم بمجرد أن يختفى رجال الشرطة. ولقد قال أحد المسئولين الرسميين فى مصر" إن كل ما نفعله لا جدوى

منه"[٩٥]. ولقد أصبحت السلطات الإيرانية أكثر إحباطًا عندما فشلت "الحملات المضادة للباعة الجائلين" فى أن تطهر الميادين العامــة. فمواجهــة عمليــة الزحف البطىء تعتبر مهمة صعبة بالنسبة للحكومات الهــشة. والحقيقــة أن السلطة البلدية المسئولة تحاول، باستخدام سياسية العصا والجزرة، أن تــدير عملية إزالة المجتمعات العشوائية وإبعاد الباعــة الجــائلين عــن الــشوارع الرئيسية، أو إيقاف سبل المواصلات غيــر المــسجلة، ومــع ذلــك فإنهــا (أى السلطات) يجب أن تخضع لمطالب الناس عن طريق تقديم حلول بديلة. ففى الوقت الذى تتم فيه الإزالة أو الإبعاد، فإن الفقراء المحرومين يجــب أن يحصلوا على أسواق بديلة فى الشوارع، وعلــى إســكان، وعلــى وســائل مواصلات منظمة. ففى القاهرة هناك ١٣ من بــين ٨١ منطقــة عــشوائية (مع استبعاد منطقة الجيزة) قد تم تحديدها فى عام ١٩٩٨ باعتبارها منــاطق للإزالة (لأسباب متصلة بالسلامة)؛ أما باقى الأحيــاء فقــد تــم التخطــيط لتطويرها[٩٦].

ومن ثم فإن عملية الزحف الهادئ ليست سياســة لتجــسيد المطالــب الجمعية، بمعنى سياسة احتجاجية. إنها على العكس من ذلك خليط من الفعل المباشر ذى الطابع الفردى والجمعى. إنها تتحرك فى ضوء ظرف اجتماعى سياسى يرتبط بالدول التسلطية، والإيديولوجية الشعبوية، والروابط الأســرية القوية. فالدول البيروقراطية التسلطية تجعل عملية تجسيد الطلــب الجمعــى عملية محاطة بالخطر (وذلك بسبب القمع) كما تجعل هذه العملية غيــر ذات جدوى (وذلك بسبب الوهن البيروقراطى)؛ أما الأيديولوجية الشعبوية فإنهــا

تميل إلى إجهاض المجال العام والتجمعات المستقلة، وتستعيض عن ذلك بالولاءات الأولية التى تعد آلية أكثر وظيفية للنضال والبقاء. ومع ذلك فعلى المدى الطويل فإن استراتيجية الزحف تولد واقعا على الأرض بحيث لا تجد الدول فى الغالب أمامها من اختيار إلا الموافقة على الشروط. ويحقق الفقراء فى النهاية قدرًا من التغيرات الجوهرية فى معاشهم وفى البنية الحضرية وفى السياسة الاجتماعية. إن مثل هذه المركزية فى الفعل، وفى حركة فقراء المدن هى التى تميز عملية الزحف البطىء عن أى شكل من أشكال التغير الاجتماعى المتزايد الذى ينتج عن عملية التحضر بشكل عام. وبالرغم من أن هذا النوع من النشاط السياسى يمثل نشاطًا ممتدًا عبر الحياة ومكتفيا بذاته ومولدًا لاستمراره، فإنه نشاط غير قانونى، ويشتمل على خطر المغامرة وعدم الأمن والقمع. ومن ناحية أخرى، فإن عملية الزحف البطىء بوصفها شكلا من أشكال النشاط السياسى السيال وغير المنظم، تتميز بالمرونة وطلاقة الحركة، ولكنها تفشل فى تطوير دعم قانونى ومادى وتنظيمى أو حتى أخلاقى. إن التحدى هنا يتمثل فى تشجيع نوع من التوائم بين العنصر الحركى فى عملية الزحف البطىء والقدرة النظامية للمنظمات غير الحكومية، وموافقة السلطات المختصة.

وتشتمل ردود فعل فقراء الحضر المتعلقة بجوانب سياسات التكيف الهيكلى فى فترة الثمانينيات على استراتيجيات للتعايش، وعلى تراكم الاحتجاجات الحضرية. ومع ذلك فإن هذه الاستراتيجيات يبدو أنها انتهت إلى أساليب أكثر تنظيمًا للتعامل مع سياسات التقشف. ولقد ساهمت شبكات

الحماية التى قدمتها جماعات الإسلام الاجتماعى والمنظمات غير الحكومية (جنبا إلى جنب مع سياسات القمع التى قامت بها الدولة)، ساهم كل ذلك فى التحول فى منهج المقاومة. فمع تراجع الإسلام السياسى (عن طريق التحول النظامى أو التكيف أو القمع) فى نهاية التسعينيات، أصبح الإسلام الاجتماعى والعمل التطوعى من خلال الجمعيات الأهلية والزحف البطىء هى الأشكال السائدة للنشاطية السياسية وهى تساهم الآن فى تحسين بعض حياة الناس فى الشرق الأوسط. وبالرغم من أن الزحف البطىء له تاريخ طويل فى المنطقة فانتشار الإسلاموية والمنظمات غير الحكومية قد أعطته زخمًا جديدًا فى حقبتى الثمانينيات والتسعينيات وهى الفترة التى بدأ فيها تنفيذ السياسات الاقتصادية لليبرالية الجديدة. إن نمو هذه الأنماط من النشاطية السياسية (بجانب الحركات الاجتماعية المرتبطة بحقوق المرأة وحقوق الإنسان) والذى توافق مع الانكماش النسبى للحركات التقليدية القائمة على أساس طبقى – تنظيمات الفلاحين، والحركات التعاونية، والنقابات التعاونية. إن تحول البناء الاجتماعى الريفى، و"ضمور عملية التريف"، والتحضر المتزايد كل ذلك أدى إلى تحلل الأسس الاجتماعية للحركات الفلاحية والتعاونية. كما أن ضعف الإيديولوجية الشعبوية الاقتصادية والتى اتصلت اتصالاً وثيقًا بإعادة الهيكلة الاقتصادية، قد أدت إلى تراجع التشغيل فى القطاع العام، والذى شكل لب الحركة النقابية الاندماجية، وفى نفس الوقت فقد أدت هذه التغيرات إلى تشظى القوى العاملة على نحو متنامٍ، كما يتضح فى التوسع فى الاقتصاد الحضرى غير الرسمى. وفى الوقت نفسه فقد استمرت بيروقراطية الدولة (كجزء من القطاع العام) استمرت فى وجودها القوى؛ هذا على الرغم من أن

العاملين فيها قد تعرضوا لقدر من عدم التنظيم، على عكس الحال فى عمال الصناعة والخدمات. وأصبح قطاع عريض من الموظفين ذوى الدخل المنخفض يعيشون على عمل ثانى أو ثالث فى القطاع غير الرسمى.

وفى نفس الوقت فإن زيادة عدم الرسمية (اللارسمية) فى المجال الاقتصادى والتحضر الممتد فى مجتمعات الشرق الأوسط يعملان على إحداث تحول فى الحاجات والمطالب الشعبية. إن نمو اللارسمية يعنى أن صور النضال من أجل تحسين الأجور وتحسين ظروف الحياة، وهو محط التركيز الرئيسى للحركة النقابية التقليدية، هذا النمو يتقلص فى مقابل اتساع الاهتمام بفرص العمل وظروف العمل غير الرسمي والتكاليف المعقولة للحياة. ومع ذلك فقد أدى التحضر السريع إلى زيادة الطلب على الاستهلاك الجمعى الحضرى – المأوى، والإسكان المريح، والكهرباء، والمياه الجارية، ووسائل النقل، والرعاية الصحية، والتعليم. إن هذه الرغبة فى المواطنة، والتى يتم التعبير عنها عبر عضوية الجماعة والحقوق التنموية، كانت ضمن المسائل التى لم تستطع الحركة النقابية التقليدية مواجهتها. ومن ثم فقد وقعت المهمة على عاتق الحركات المحلية التى ظلت ضعيفة فى مجتمعات الشرق الأوسط. وفى نفس الوقت فإن نطاق عمل الإسلام الاجتماعى والمنظمات غير الحكومية لم يكن قادرًا على إدراك أهداف التنمية الاجتماعية إدراكًا كاملاً، على الرغم من إسهامهم فى الرفاهية الاجتماعية. ومع ذلك فمع قدوم التسعينيات أدركت بعض حكومات مجتمعات الشرق الأوسط (فى الأردن، وإيران، وفلسطين) أدركت بوعى أهمية أنشطة تنظيمات المجتمع المدنى

خاصة المنظمات غير الحكومية للتنمية الاجتماعية، إلا أنهم فشلوا فى تمكين منظمات المجتمع المدنى من أعلى وتشجيع التنمية الاجتماعية مــن أســفل. ولذلك فقد كانت استراتيجية الزحف البطيء هى الاستراتيجية التــى اعتمــد عليها المغلوبون على أمرهم فى هذه المجتمعات من أجــل ســد حاجــاتهم المتنامية. لقد خلق المهمشون فى الحضر، عبر استراتيجية الزحف البطيء، واقعًا على الأرض كان على السلطات أن تتعامل معه على أية حال(٩٧). لقد ذهب جوان نيلسون **Joan Nelson** إلى الاعتقاد بأن الفقــراء يفــشلون فــى ممارسة التأثير على السياسات الوطنية بسبب عدم قدرتهم علــى التنظــيم، وأحسب أن اعتقاده صحيح(٩٨). ومع ذلك فإن الآثار المتراكمة الناتجة عــن الأفعال المباشرة الفردية يمكن فى النهاية أن تؤدى إلى بعض التحسين مــن أسفل وإلى تغيرات فى السياسة من أعلى. فإذا وضعنا فى اعتبارنا التخلــى المتدرج للدول عن مسئولياتها فى تقديم الرعاية الاجتماعية، فإن الفقراء فى مجتمعات الشرق الأوسط كانوا سيعيشون فى ظروف أسوأ إذا ما كانت هذه الأفعال التى يقومون بها غائبة كلية. ومع ذلك فإن الأنشطة التى يقــوم بهــا الفقراء لها حدود فى ضوء الكوابح الداخلية المفروضة عليهم، وفى ضــوء قدراتهم فى الحصول على تنازلات من جانب الدولة، وفــى علاقــة ذلــك بالكوابح القادمة من جانب الدول. إن من الخطأ أن تترك المهمة الكلية للتنمية الاجتماعية للمبادرات من أسفل؛ والأكثر من هذا خطأ هو أن تطرح الدولــة دورها الحاسم، خاصة فى عملية التوزيع واسعة النطاق. ومن ثم فإن تخيــل حدوث تغير فى السياسة وتحسن ملموس فى حياة الناس دون ضغوط أو دون فعل مباشر يعد ضربًا من الخيال غير المضمون.

الفصل الخامس

النسوية فى الحياة اليومية

جادل أنصار الحركة النسوية لفترة طويلة بـالقول بـأن العمليـات المتصلة بكل الدول الحديثة تتصف بأنها ذات ميول أبوية، مع اختلاف فـى الدرجة هنا وهناك. ولكن الأبوية تنتشر على نحو خاص فـى هـذه الـنظم والحركات التسلطية التى تكشف عـن ميـول دينيـة محافظـة (إسـلامية، ومسيحية، ويهودية، أو هندوسية). فالمحقق أن الأبوية تمتد جـذورها فـى السياسة التسلطية الدينية[١]. ففي كثير مـن الـدول التـسلطية فـى العـالم الإسلامى، كما هو الحال فى مصر، والـسودان، والـسعودية العربيـة، أو الجمهورية الإسلامية فى إيران، حيث تسود القوانين المحافظـة، أصـبحت المرأة مواطنة من الدرجة الثانية فى كثير من مجالات الحياة العامة. وترتب على ذلك ظهور قضية محورية لدى الناشطين السياسيين ممن يدافعون عـن حقوق المرأة، وهى كيف يتم تحقيق المساواة الجندرية فى مثل هذه الظروف. ومن الاستراتيجيات المشتركة التى تظهر هنا العمل على تنظيم حركات قوية للمرأة للدفاع عن الحقوق المتساوية. وتفهم الحركات فى ضـوء الأنـشطة الجمعية المستقلة التى ينخرط فيها أكبر عدد من النـساء المنظمـات تحـت قيادات قوية، مع وجود شبكة مؤثرة مـن أشـكال التـضامن، وإجـراءات

للعضوية، وآليات لتأطير العلاقة والاتصال والذيوع والانتشار – أقصد أنماط مشابهة للحركات الاجتماعية التى تشكل فى الأذهـــان صــورًا للمــسيرات، واللافتات الكبيرة، والتنظيمات، والتحالفات، وما شابه ذلك.

إن المميزات التى تتمتع بها المرأة فى معظـــم الـــدول الديمقراطيـــة والغربية تجعلها قادرة على تكوين حركات مستقلة بذاتها، استطاعت أن تحقق بدورها نتائج ملحوظة بدءًا من التسعينيات. فبينما تأمل كثير من النساء فـــى الدول التسلطية الإسلامية (وفي غيرها) فى بناء حركات اجتماعية مماثلـــة، فإن صور النضال التى يقمن بها يتم تقييدها من خلال الضوابط القمعية للدول الأبوية المتسلطة فضلاً عن الاتجاهات غير المتعاطفـــة مـــن قبـــل النـــاس العاديين. ومن ثم فإن نمط الأفعال الجمعية التى تمارس بشكل أساسي فـــى السياقات الديمقراطية، والتى أصبحت تحتل عالم تصوراتنا تحـــت مـــسمى حركات المرأة، مثل هذا النمط لا يظهر فى الظروف غير الديمقراطية، هذا إذا كانت مثل هذه الظروف تسمح به أصلا. إن الحركة الاجتماعية المحافظة تهتم على نحو رئيسى بسياسة الاعتراض، وبالممارسات السياسية النـــضالية المستمرة التى يقوم فيها الفاعلون الجمعيون بممارسة ضغط (عـــن طريـــق التهديد، والانقطاع، وإحداث قدر من عدم اليقين) علـــى الـــسلطات لتحقيـــق مطالبهم. فكيف يمكن لنا إذن أن نفسر الحركية الـــسياسية للمـــرأة التـــى لا تستطيع أن تؤسس تنظيمًا وتشبيكًا، أو أن تحـــرك اســـتراتيجيات، أو تقـــوم بمسيرات فى الشوارع، أو تقوم بإضرابات، أو اعتصامات، ومع ذلك تكون قادرة على أن تطرح اختياراتها؟

لقد واجهت المرأة الإيرانية، بعد ثورة شاركت فيها المــرأة بكثافــة، نظامًا إسلاميًا تسلطيًا فرض على المرأة ارتداء الحجــاب، والفــصل بــين الجنسين، وفرض الهيمنة على نطاق واسع مع إبطال القوانين التى صــدرت قبل الثورة والتي تمنح فرصًا للنساء. ولقد قاومت المرأة هذه الــسياسات، لا من خلال حملات منظمة مقصودة، وإنما من خلال ممارسات مادية يوميــة فى المجالات العامة، كالعمل، والرياضــة، والدراســة، والاهتمــام بــالفن والموسيقى، أو الترشح للوظائف السياسية. وحاولت النساء، من خلال فرض أنفسهن على الأطراف اللاعبة فى المجال العام، أن يخلقن تحولاً جوهريًا فى الديناميات الجندرية، من خلال تمكين أنفسهن فى التعليم، والعمل، وقــوانين الأسرة، والارتقاع بمستوى تقديرهن لأنفسهن. فقد حققن تعليمًا يتساوى مــع تعليم الرجال، وأحجمن عن الدخول فى تعدد زواجى، وحاولن أن يقللن مــن فرص الرجال فى الطلاق، وإدانــة الــزواج المؤقــت (أو زواج المتعــة)، وإصلاح شروط عقد الزواج، وتحسين مكانة النساء فى العمل، وإعادة المرأة إلى كرسى القضاء، ومناقشة فترة رعاية الطفــل، وإلــى حــد مــا تغييــر الاتجاهات الجندرية فى الأسرة والمجتمع. إن نضالات النساء اليومية التــى تتصف بالخصوصية، والتشتت لم تغير جوانب من حيــاتهن فقــط؛ وإنمــا ساهمت أيضًا فى تقديم تفسير أكثر شمولاً، وعدلاً للإسلام فى أمور المرأة.

ولم تكن الجمهورية الإسلامية فقط هى التى شــهدت هــذه الأنــشطة المشتتة (للمرأة)، ولكن شاهدتها أيضًا كثير من الدول الإسلامية، وإن كانــت بدرجات متفاوتة، اعتمادًا على درجة تجانس الدولة وكفاءة الحركية السياسية

للمرأة. ومع ذلك فإن مثل هذه الممارسات التى تقوم بها المرأة، وبسبب ما تتصف به من ارتباطها بالحياة (المادية) اليومية، لا ينظر إليها على أنها نمط من أنماط النشاطية السياسية التى يمكن أن تؤدى إلى نتائج بعيدة المدى. فكيف نشخص هذه الأنشطة إذن؟ وكيف نفسر منطق عملها؟ إننى أهدف هنا، وبالاعتماد على تجربة الجمهورية الإسلامية فى إيران، أن أفترض أن هناك طرائق مختلفة يمكن من خلالها للمرأة المسلمة تحت النظم التسلطية، سواء بوعي أو بغير وعى، أن تتحدى، وتقاوم، وتفاوض، وأن تكسر التمييزات الجندرية – دون أن تلجأ بالضرورة إلى "حركات" واسعة الانتشار تتسم بالاحتجاج الجمعى المقصود وترتبط بنظرية الحراك السياسى واستراتيجية، ولكن من خلال ممارسات حياتية يومية عادية – العمل، واللعب، والجري، والغناء، ومحاولة الوصول إلى الوظائف العامة. ويتضمن ذلك استخدام قوة الحضور **Power of Presence**، أى تأكيد الإرادة الجمعية بالرغم من كل المصاعب، ورفض الخروج، والالتفاف حول الكوابح (الضوابط) الموجودة، واكتشاف فضاءات جديدة للحرية لكى يصبح الإنسان مرئيًا ومسموع الصوت. وتكمن القوة المؤثرة لهذه الممارسات فى طابعها العادي، مادامت وبغير استثناء تحظى باهتمام من جانب قاعدة القوة فى البناء الأبوي، فى الوقت الذى تنثر فيه إضاءات للاستمرار. إن الحركات الاجتماعية التقليدية التى لها قيادات معروفة يمكن أن تخضع للقمع على نحو أكبر من الممارسات الشائعة المتفرقة التى يقوم بها عدد كبير من الفاعلين الذين تتقاطع نشاطيتهم السياسية مع ممارسات حياتهم اليومية. تنتهى هذه الممارسات إلى تراكم قدر معقول من التعديل فى الهرمية الجندرية وفى

التمييز الجندرى. إن هذه الاستراتيجية المتميزة للمرأة الإيرانية والتى تهدف إلى تحقيق حقوق متساوية يمكن أن تهيئ لنا الفرصة لكى نعيد التفكير بما نعنيه بالمرأة الناشطة سياسيًا، أو ما الذى يشكل "اللاحركة" عند المرأة تحت وطأة النظم التسلطية فى مجتمعات الشرق الأوسط المسلمة.

المرأة والدولة الإسلامية

لقد كانت الثورة الإيرانية فى عام ١٩٧٩ حركة شعبية استغرقت الوطن بأسره، حيث شارك فيها جماعات وطبقات مختلفة – جماعات حديثة وتقليدية، دينية وعلمانية، من الطبقة الوسطى والفقراء، من الذكور والإناث(٢). وباستثناء حالات قليلة (مثل رجال الدين والطبقة الملكية العليا) والذين يمكن تصنيفهم وفقًا لمبدأ المكسب والخسارة، باستثناء ذلك يستمر النقاش حول أى جماعات اجتماعية استفادت من الثورة، وبأى شكل كانت هذه الاستفادة(٣). وبشكل عام فإن المرأة قد تم النظر إليها على أنها فى الجانب الخاسر، فلم يكن هناك من جماعة شعرت بشكل سريع وحاسم بوطأة الثورة الإسلامية كما شعرت الطبقة الوسطى خاصة نساء هذه الطبقة من العلمانيات. فلم تمر سوى شهور قليلة على النظام الإسلامى حتى ظهرت سياسات أغضبت النساء اللاتى سرن بالأمس فى مظاهرات ضد الشاه. فقد عمل النظام الجديد على تغيير قانون حماية الأسرة الأقل تحيزًا للرجال والذى صدر عام ١٩٦٧؛ وبناء عليه خسرت النساء وبشكل سريع حقهن فى اعتلاء منصة القضاء، أو طلب الطلاق، أو طلب رعاية الطفل، أو السفر إلى الخارج دون رغبة ولى الأمر.

وتم إرجاع نظام تعدد الزوجات، وأُجبرت النساء، بصرف النظر عن العقيدة، بارتداء الحجاب وهن خارج منازلهن(٤). ولقد أجبرت الضوابط وصور التمييز التى وُضعت على المرأة فى السنوات الأولى كثيرًا من النساء على ترك التعليم والعمل والبقاء فى المنزل، والحصول على تقاعد مبكر، أو الانخراط فى الأعمال الأسرية وغير الرسمية(٥).

ولقد جاء رد الفعل الأول تجاه هذه السياسات القاسية من النساء العلمانيات. فلقد تظاهرت الآلاف منهن فى طهران فى الثامن من شهر مارس ١٩٧٩، متحديات قرار آية الله الخميني بفرض الحجاب أو النقاب. وبالرغم من أن الخمينى قد تراجع مؤقتا، فالقرار قد تم تنفيذه على نحو تدريجى. لقد صُدمت النساء بالاعتداء على حريتهن، ومن ثم فقد نظمت النساء العلمانيات العشرات من التنظيمات التى تنتمي، بوصفها رغم تفرقها وتشتتها، إلى توجهات يسارية، والتى كانت تتبنى قضية الجندر بوصفها واحدة من مشروع التحرر الطبقى(٦). ولقد تم قمع كل هذه الجماعات عن طريق النظام الإسلامى عند بداية الحرب مع العراق فى عام ١٩٨٠م. وتلى ذلك عقد كامل من الكبح، والاتهام بسوء الأخلاق، والهروب. وبينما استمرت المرأة العلمانية فى المهجر فى تعلم مبادئ النزعة النسوية والنشاطية النسوية، بدأت المرأة فى داخل إيران تخرج إلى عالم الفن، والأدب، والصحافة والبحث بمجرد انتهاء الحرب.

بالرغم من أن رجال الدين التقليديين يفضلون أن تظل المرأة قعيدة المنزل، بعيدة عن "المخاطر الأخلاقية"، فإن هناك آخرين يتمنون، من خلال

إدراكهم للوجود الملحوظ للمرأة فى الثورة، يتمنون خطابًا ينظر إلى المرأة المسلمة بوصفها راعية للأسرة من ناحية وفاعلا نشطا فى الميدان العام. ولقد أثر هذا الإطار الخطابى الواسع المجال على توجيه قطاعات واسعة من النساء "المسلمات الناشطات سياسياً. فقد تأثرت هؤلاء بكتابات عليّ شريعتي، ومرتضى مطهري، وحاولن أن يقمن نموذجًا وطنيًا (داخليًا)، وإن كان على درجة من العمومية، للمرأة المسلمة(٧)، يحتذى بصورة السيدة فاطمة ابنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحفيدته السيدة زينب اللتين جسدتا نموذج المرأة الذى يجمع بين العمل فى المنزل والعمل العام(٨). ولقد ضمت رابطة المرأة للثورة الإسلامية (WAIR) من بين عشرات المنظمات والجماعات الإسلامية، ضمت النساء الشهيرات من ذوات التوجه الإسلامى، ومن بينهن عزام طلقانى **Azam Taleqani**، وفرشت هاشمى **Fereshte Hashemi**، شاهين طبطبابى **Shahin Tabatabaii**، زهرة راحنيفارد **Zahra Rahnavard**، وجواهر دستغيب **Gawhar Dastgheib**، وتنتمى معظم تلك النساء إلى عائلات دينية مشهورة ويذهبن إلى أن المجتمعات الشرقية (الاشتراكية) تعاملت مع المرأة على أنها مجرد "آلة عاملة"، وأن المجتمعات الغربية (الرأسمالية) تعاملت معها "باعتبارها موضوعا جنسى"، بينما نظر إليها الإسلام على أنها "إنسان حق"(٩). وبدلاً من الحديث عن المساواة فإن هؤلاء الناشطات دافعن عن الطبيعة التكاملية للنساء والرجال. وبرر البعض منهن تعدد الزوجات على اعتبار أنه يحمى الأرامل والأيتام. وبالرغم من أن البعض منهن قد عارضن إجبار النساء على ارتداء الحجاب وعلى إلغاء قانون الأسرة، فإنهن قللن من احتجاجهن وأكدن فى نفس الوقت على أن

ارتداء الحجاب يجب أن يفرض من خلال التربية وليس من خــلال القهــر. ورفضت الكثيرات منهن الاعتراف بالنساء ذوى النزعــات النــسوية مــن العلمانيات ورفضن الاتصال بهن، فقد نظرن إليهن باعتبارهن "يثرن النساء ضد الرجال"، ويشككن فى المبادئ الدينية وفى قداسة الشريعة[١٠]. صــحيح أن السيدة شهلة حبيبى (مستشارة الرئيس رافسنجاني حول قضايا المرأة) قد ألزمت نفسها، على خلفية الخطر الذى تفجره المناقشات الجندرية، "بالوقوف ضد قهر النساء"، وضد الممارسات السياسية المرتبطة بالهوية. وفى مقابــل ذلك فقد "أكدت على الأسرة باعتبارها قلب المجتمع، وعلى المرأة باعتبارها قلب الأسرة"[١١]. وفى ضوء هذا الطرح فقد أصبحت مراكز الرعاية اليومية (للأطفال) "شيئا خطرًا على الأطفال"[١٢]، على الرغم من أن إغلاقها سوف يجعل الكثير من النساء يفقدن عملهن. لقد قبلت النساء الناشطات المــسلمات التراث (القرآن والحــديث والفقــه والاجتهــاد) إطــارا لتأكيــد كــرامتهن ووجودهن[١٣]. وكما ذهبت مريم مهروزى، وهي أحد أعــضاء البرلمــان، ذهبت إلى "أن الدولة الإسلامية التى يتم حكمها من خــلال نظريــة (ولايــة الفقيه) لا تحتاج إلى منظمات للدفاع عن حقوق المرأة"[١٤]. وفى الوقت الذى دافع فيه الإسلاميون المعتدلون عن "حرية المرأة فى الدراسة واختيار العمل، والدخول إلى كل المجالات الإدارية"[١٥]، فإن الإسلاميين الأكثــر محافظــة (مثل أعضاء البرلمان ميرزا دابغ، ورجائى، وداستغيب وبهروزى) ينظــرن إلى الانقسام الجندرى فى المهن والأعمال والأنشطة على أنه نظام مقدس[١٦]. ويشير النموذج الذى يتبنونه إلى أن على النــساء، باعتبــارهن مــسلمات، التزامات أكثر مما لهن من حقوق.

وأثناء الحرب مع العراق (١٩٨٠ – ١٩٨٨) مُنعت المناقشات حول مكانة المرأة. فقد استمرت السلطات تقدم النساء على أنهن الزوجات والأمهات، اللائى ينتجن القوة البشرية الضرورية للحرب، من أجل انتصار الإسلام والأمة. ولكن مع نهاية الثمانينيات بدأ يظهر على استحياء ما عرف "بسياسة التذمر". وقد بدأت النساء يعبرن عن شكواهن من القهر، واقتصاد الحرب، والحرب نفسها فى الأماكن العامة، وفي سيارات الأجرة، والحافلات العامة، وطوابير الخبز، والمحلات التجارية، والمصالح الحكومية. وبهذا شكلت النساء نوعًا من الرأي العام الذى لا يمكن تجاهله، وجاءت لحظة فارقة قصمت ظهر الوهم المتعلق "بنموذج المرأة الإسلامية"، وذلك عندما عبرت امرأة صغيرة السن فى الإذاعة الوطنية عن تفضيلها لأوشين Osheen(*). وهي شخصية ظهرت فى مسلسلات تليفزيونية يابانية، مفضلة إياها عن فاطمة ابنة الرسول. وهنا بدأت السلطات تدرك إلى أي مدى كانت قاسية تجاه حياة المرأة فى المجتمع الإيراني. وقد عبرت عزام طلقاني بمرارة بعد عشر سنوات من الثورة، عبرت عن هذا الوضع بالقول بأن المرأة الفقيرة "لم تجن من الثورة سوى الفقر وتعدد الزوجات"(١٧).

لقد أدت الحرب والقهر إلى إسكات أصوات النساء، ولكنهما لم يغيرا قناعة النساء فى أن يؤكدن ذواتهن عبر ممارسات فى الحياة اليومية، عن طريق مقاومة أسلمة المجتمع قسرًا، والبحث عن التعليم والعمل، وتذوق الفنون والموسيقى، وممارسة الرياضة، وتنشئة أطفالهن للسير فى نفس

(*) أوشين هى بطلة مسلسل يابانى ترجم وعرض فى البلاد العربية. (المترجم)

المضمار. لقد عملت التهيئة من أجل الحرب على وضع النساء في قلب الحلبة العامة بوصفهن يجسدن "نموذج المرأة الإسلامية"، وجعلهن أكثر وعيًا بقوتهن. ولكن ثمة حقائق توجد خلف هذا الوعي الذي ينشره الرجال، ففي فترة تمتد إلى أكثر من عشرين عامًا أدى الاهتمام غير المسبوق من جانب المرأة بالتعليم إلى مضاعفة أعداد المتعلمات منهن: فقد وصل في عام ١٩٩٧ إلى ٧٤%(١٨). وبحلول عام ١٩٩٨، كان عدد الفتيات اللاتي يلتحقن بالجامعة أكثر من عدد الأولاد، وهي حقيقة قد أزعجت السلطات التي خشيت ألا تجد النساء المتعلمات رجالاً متعلمين يتزوجهن. ولكن الجامعة لم تكن بالنسبة للفتيات الصغيرات مجرد مكان للتعليم ولكنها كانت مكانًا للتنشئة الاجتماعية واكتساب المكانة، والحصول على فرصة أفضل للعمل، وعلى شركاء حياة أفضل.

وفي الوقت الذي لم تتح الضرورة الاقتصادية أمام البعض أي اختيار إلا الحصول على عمل في الاقتصاد النقدي(١٩)، اختارت معظم النساء من الطبقة الوسطى والأكثر استقرارًا، اخترن العمل خارج المنزل من أجل أن يصبحن موجودات في الميدان العام. ولذلك فبعد أن شهدت البلاد انخفاضًا كبيرًا في عدد المشتغلات من النساء خاصة في الصناعة، والذي وصل إلى ٤٠% من المشتغلات من النساء، خاصة في الصناعة، بين عامي ١٩٧٦ و١٩٨٦، ارتفعت نسبة مشاركة المرأة في المدن من ٨,٨% عام ١٩٧٦ إلى ١١,٣% في عام ١٩٩٦. ويستثني من ذلك أولئك اللاتي يعملن في المهن غير الرسمية، في الأعمال المنزلية، وفي الأعمال لبعض الوقت(٢٠). وفي

منتصف التسعينيات شغلت النساء حوالي نصف الوظائف فى القطاع الحكومى وأكثر من ٤٠% فى قطاع التعليم. أما النساء من صاحبات المهن المتخصصة، خاصة الكاتبات والفنانات فقد بدأن فى الخروج من منفاهن داخل الأسرة؛ ففى معرض الكتاب الأول للناشرات الإيرانيات فى عام ١٩٩٧ عرضت حوالى ٤٦ ناشرة ٧٠٠ عنوان لنساء كاتبات. وانخرطت أكثر من ١٢ سيدة من منتجات الأفلام السينمائية فى حقل تنافس بالغ التنافسية، كما حصلت النساء على جوائز أكثر من الرجال فى مهرجان الفيلم الإيرانى عام ١٩٩٥[٢١]. كما ساعدت أعمالهن القليلة التى قد تصل إلى العالمية على الارتقاء بالصورة السائدة حول المرأة الإسلامية الإيرانية على المستوى العالمى.

ولقد أدت الظروف الاقتصادية للأسرة إلى أن تخرج المرأة على الملأ أكثر من ذى قبل. فقد أدى تزايد مصاعب الحياة منذ نهاية الثمانينيات إلى أن يُجبر الرجال على ممارسة أعمال متعددة وأن يعملوا لساعات أطول، بحيث "يتعذر وجودهم فى المنزل". وترتب على ذلك أن تحولت الأعمال المنزلية وقضاء الحوائج خارج المنزل(كتوصيل الأطفال إلى المدرسة، والتعامل مع أماكن تقديم الخدمات المدنية، والتعامل مع البنوك، والتسوق، أو إصلاح السيارة) والتى كانت قاسما مشتركا بين الرجال والنساء، تحولت بالجملة إلى المرأة"[٢٢]. ولقد أكدت دراسة على أن المرأة، وبخاصة الزوجات، فى طهران تقضين ساعتين فى المتوسط فى أماكن عامة، ويحدث أحيانا أن تتأخر حتى الساعة العاشرة مساءً، وأن تسافر فى السيارات الأجرة،

والحافلات العامة، والمترو[٢٣]. ولقد منح هذا الحضور المرأة ثقة فى النفس، ومهارات اجتماعية جديدة، ومعرفة بالمدينة كما ساعد الكثيرات منهن على العودة إلى المدرسة أو التطوع فى المنظمات غير الحكومية أو فى مجال العمل فى البر والإحسان. ومن أكثر الأمثلة إثارة عن النزعة التطوعية ما قامت به وزارة الصحة من حشد ٢٥٠٠٠ امرأة فى طهران فى بداية التسعينيات لكي يشاركن فى تعليم أسر الفقراء من الحضر حول الصحة وضبط النسل؛ لقد سبب النمو السكاني الكبير (٣,٩% ما بين عامى ١٩٨٠ و١٩٨٥ و ٣,٤% بين عامى ١٩٨٥ و١٩٩٠) قلقًا سياسيًا كبيرًا للنظام[٢٤]، ولقد ساعدت هؤلاء النسوة فى تخفيض النسبة إلى ١,٧% بين عامى ١٩٩٠ – ١٩٩٥[٢٥].

ولم تستسلم المرأة فى مجال الرياضة، على الرغم أن جسد المرأة والرياضة المرتبطة به، كان فى قلب الهجوم الأخلاقى للنظام. فلم تمنع صعوبة ارتداء الملابس الطويلة والحجاب المرأة من أن تمارس رياضة الجرى وركوب الدراجات والصيد، أو لعب كرة الطاولة وكرة السلة أو حتى تسلق قمة إيفرست. كما إن النساء لم يتجنبن المشاركة فى المنافسات الوطنية والدولية – سواء كانت إسلامية أو نسائية[٢٦]. كما قمن بتحدى سياسات الدولة التى تمنع المرأة من حضور المنافسات بين الرجال؛ فقد تنكرت بعضهن فى زى رجال[٢٧]، واقتحمت أخريات المكان بالقوة. وحدث فى عام ١٩٩٨ أن خرجت مئات من النساء إلى أرض ملعب كبير مليء بالشباب الصغير الذى كان يحتفل بانتصار الفريق القومى لكرة القدم. ومنذ هذا

التاريخ تم تخصيص مكان للنساء فى مقاعد الملعب لحضور المناسبات الرياضية. ولقد توج مطلبهن بأن يلعبن كرة القدم على الملأ ببعض النجاح فى العام ٢٠٠٠ عندما تم تنظيم أول فريق رسمى لكرة القدم من النساء[٢٨]. ولقد لعبت فايزة رافسنجانى، ابنة الرئيس، دورًا حاسمًا فى إضفاء الطابع النظامى الرسمى على ممارسة الرياضة من قبل النساء. ولقد تم بالفعل تدشين أول كلية للتربية البدنية للنساء فى العام ١٩٩٤ وذلك لتدريب مدرسات للتربية البدنية فى المدارس.

وفى الوقت الذى أدى فيه النظام الأخلاقى الجديد وفرض ارتداء الحجاب إلى تأثيرات قهرية على النساء غير المسلمات والنساء العلمانيات، فإنه أدى إلى إحداث قدر من الحراك من جانب نظرائهن من المحافظات والمحافظين: فقد شعر الرجال من ذوى الميول التقليدية براحة تجاه السماح لبناتهم وزوجاتهم بالذهاب إلى المدارس أو الظهور فى الأحداث العامة[٢٩]. وفضلا عن ذلك فإن تعبئة النظام للطبقات الدنيا للمجهود الحربى، والاحتشاد فى الميادين، وحضور صلاة الجمعة ذلك كله أدى إلى زيادة درامية للحضور العلنى للمرأة التى كانت سوف تبقى رهينة محبسها فى السكن لو لم تكن مثل هذه الأحداث. وفى نفس الوقت فقد شهدت الساحة مقاومة صبورة وقوية من جانب النساء اللاتى شعرن بالظلم تجاه الأسلوب الحكومى فى تطبيق القواعد الأخلاقية. فقد تضررت النساء الموظفات من ارتداء الحجاب، كما أهملت النساء صغيرات السن وضع الحجاب على رؤوسهن بشكل محكم. ومع تطبيق حكم السجن (ما بين عشرة أيام وشهرين على من لا ترتدى الحجاب

بشكل محكم)، فقد أدى إظهار بعض بوصات من شعر المرأة إلى معارك يومية بين النساء المتحديات وبين ممثلي المنظمات الرسمية وغير الرسمية المسئولة عن تنفيذ المبادئ الأخلاقية مثل منظمة سار الله ، ومنظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبوليس الأخلاقي. وفي خلال شهور أربعة في عام ١٩٩٠ بمدينة طهران تم القبض على ٦٠٧ من النساء، كما أجبرت ٦٥٨٩ امرأة على تقديم إقرارات مكتوبة، و٦٤ ألف امرأة وجهت إليهن عقوبة الإنذار[٣٠]. ومع ذلك فمع نهاية التسعينيات أصبح ممارسة ارتداء الحجاب المخالف أمرًا مستقرًا.

إن مظاهر الروتين والمقاومة اليومية من جانب النساء للحكومة الإسلامية لا تعني مطلقًا ابتعادهن عن التدين. فالمحقق أن الكثيرات منهن يبدين إخلاصًا دينيًا، كما أن الكثيرات منهن يرغبن في ارتداء غطاء رأس خفيف في غياب القهر[٣١]. فهن يصررن على ممارسة الاختيار الفردي والاستحقاق الفردي، والذي من خلاله يتحدين ادعاءات المساواة للدولة الإسلامية والوعود المرتبطة بالإسلام التقليدي. فالمرأة ترغب في أن تمارس الرياضة، وتعمل في الأعمال التي تحبها، وتدرس الموسيقى وتستمع إليها، وتتزوج من تحب، وترفض اللامساواة الجندرية القاسية. لقد كتبت إحدى النساء في إحدى المجلات قائلة: "لماذا لا يتم الاعتراف بنا إلا من خلال الرجال؟ ولماذا نحصل على تصريح من [البوليس الأخلاقي] للحصول على غرفة في الفندق بينما لا يطبق هذا على الرجال؟"[٣٢]. إن هذه المطالب والرغبات الدنيوية، أدت إلى إعادة تعريف مكانة المرأة في الجمهورية

الإسلامية، وذلك لأن كل خطوة إلى الأمام سوف تشجع المطالب على أن تمحو الضوابط. والتأثير هنا يشبه كرة الثلج. فكيف يمكن أن تحل مثل هذه المعضلة العامة؟

ولقد كتبت مجلات متخصصة فى شئون المرأة مثل مجلة زان الروز **Zan-e-Ruz** ومجلة بيام الهاجار **Payam-e Haijar** ومجلة بيام الزان **Payam-e Zan** كتبت، عن هذه المعضلات. وعلى مستوى الدولة فإن المجلس الاجتماعى والثقافى للمرأة ومكتب شئون المرأة قد تم تأسيسهما فى عامى ١٩٨٨، ١٩٩٢ على التوالى، لتناول مثل هذه القضايا ورسم سياسات واقعية. وحتى أصحاب النزعة الإسلامية مثل السيدة رجائى **Rejaii**، زوجة رئيس الوزراء السابق، قد أبدت تحفظات على "نموذج المرأة المسلمة"، وهاجمت "الأفكار الضيقة" المضادة للمرأة والهوس (أو المبالغة) فى قضية الحجاب[٣٣]. ومن اللافت للنظر أن الكثير من هؤلاء النساء يعملن فى الوظائف العامة بما فى ذلك البرلمان، ولقد شعرن بالتأكيد بقدر من التمييز ضدهن من جانب زملائهن من الذكور، ذوى النزعة التقليدية. ولقد تم إغلاق رابطة المرأة للثورة الإسلامية، كما تم مهاجمة أفكارها، وتبنى الحزب الجمهورى الإسلامى رعاية مجلتى زان الروز وراها الزينب؛ وعندما انتهى الفصل البرلمانى بالناشطة الإسلامية عزام طلقانى فإنها وقعت فى براثن الحكومة. وفى النهاية فإن المدخل الفلسفى الأكثر تجريدًا للمرأة الإسلامية قد أثبت عدم كفاءته فى استيعاب رغبة النساء فى الاختيار الفردي داخل إطار إسلامي. ومن ثم فقد ظهرت الحركة التى عرفت بالحركة النسوية ما بعد الإسلاموية والتى أخذت على عاتقها هذا التحدى.

حركة نسوية بعد إسلاموية

حاولت الحركة النسوية ما بعد الإسلاموية، فى سعيها نحو الاختلاف مع الناشطات الإسلاميات، أن تقدم خليطا بين الاختيار والتقــوى وبــين التــدين والحفاظ على الحقوق. ووضعت استراتيجية لإحداث تغييــر عبــر المناقــشة والتعليم، والحراك، فى الإطار الخطابى الذى يجمع بين المصطلحات الدينيــة والعلمانية. لقد انطلقت الاستراتيجية ما بعد الإسلاموية من خلال تبنيها لأجندة نسوية واضحة، انطلقت لا من نموذج مجرد، ولكن من واقع الحيــاة اليوميــة للمرأة. لقد نظرت النساء الناشطات إلى الإسلام فى كليته باعتباره نسقا يمكــن أن يستوعب حقوق المرأة فقط إذا ما نظر إليه من خلال منظور نسوى. ومن ثم فقد ثمن النسويات، استقلال المرأة واختيارها، مع التركيز علــى المــساواة الجندرية فى كل الميادين. فقد كانت الحركة النسوية بالنسبة إلــيهن تتعامــل، بصرف النظر عن مصدرها (سواء أكان علمانيا أم دينيا أم غربيا) تتعامل مع قضية خضوع المرأة بشكل عام. فلم يعد ينظر إلى الغرب علــى أنــه كيــان متآلف يتسم بعدم الأخلاق والتحلل (وهى وجهة نظر تبنتها المــرأة الثوريــة العلمانية والمرأة ذات النزعة الإسلاموية على حد السواء)؛ كما تحيزت الحركة النسوية إلى الديمقراطية والعلم، وإلى أصحاب النزعات النسوية وإلى المــرأة الإيرانية التى تعيش فى الخارج واللاتى أقمن معها حوارًا. ولقد تجــاوز هــذا الموقف ثنائية المرأة "الإسلامية" فى مقابل المرأة "العلمانية". ولقد كانت النساء من أنصار النزعة ما بعد الإســلاموية مختلفــات عــن هــؤلاء الناشــطات الإسلاميات كما يتمثلن فى المصرية هبة رءوف، وهى إسلاموية فى الأســاس

ولكنها امرأة تدافع عن قضايا المرأة. أما النساء من أنصار النزعة ما بعد الإسلاموية فهن نسويات أولاً وقبل كل شيء، وهن يستخدمن الخطاب الإسلامى للوصول إلى مساواة جندرية فى إطار الضوابط التى تفرضها الجمهورية الإسلامية. ومن ثم فإنهن لا يحصرن مصادرهن الفكرية فى الإسلام فقط، ولكنهن يستفدن من النزعة النسوية العلمانية[٣٤]. ولقد نشرت المجلات النسوية مثل مجلة فرزانة **Farzaneh** ومجلة زان، ومجلة زانان **Zanan** هذا الاتجاه بنشر مقالات، على سبيل المثال، حول كيفية تحسين الحياة الجنسية، وأساليب طهي الطعام، وفنون المرأة فى الخطاب النقدى النسوى، وتفكيك الأدب الإيرانى الأبوى، وإجراء مناقشات دينية قانونية، وهى مقالات كتبت بواسطة كتاب (كاتبات)، مسلمات وعلمانيات، إيرانيات وغربيات ومن بينهم فرجينا وولف **Virginia woolf** وشارلوت جالمان **Charlotte Gilman** وسيمون دى بيفوار **Simone de Beauvoir**، وسوزان فالودى **Susan Faludi**[٣٥]. ولقد اتجهت مجلة زانان على وجه الخصوص إلى النساء الحضريات صغيرات السن[٣٦].

لقد كان التحدى الرئيسى أمام الحركة النسوية ما بعد الإسلاموية هو توضيح الادعاءات المتعلقة بحقوق المرأة باعتبارها ليست بالضرورة غريبة عن الثقافة الإيرانية أو الإسلام[٣٧]. ولكن وكما زعم أنصار الاتجاه النسوى من العلمانيين (العلمانيات)، ألا يؤدي العمل داخل الخطاب الإسلامى إلى كبح المساعى نحو العدالة الجندرية مادام "كل المسلمين، من أكثرهم محافظة إلى أكثرهم راديكالية، يقبلون القرآن على أنه الكلمة الحرفية لله التى لا تتغير ولا

تتبدل؟"[٣٨]. وترد النساء من أنصار الاتجاه النسوى ما بعد الإسلاموى من خلال تبنى تأويلات نسوية للنصوص المقدسة تشبه تلك التى قدمتها أنصار الحركة النسوية فى أوروبا فى وقت مبكر من هذه الحركة، من أمثال: هلدجارد **Hildegard** البنجانية (١٠٩٨- ١١٧٩)، وكريستين البيزانية **Christinede Pizan** (١٣٦٥-١٤٣٠)، وإستيوتا نورجارولا **Isotta Nogarola** (١٤١٨-١٤٦٦)، أو آنا ماريا فونشورمان **Anna Maria Von Schurman** (١٦٠٧ – ١٦٧٨)، وما هؤلاء إلا قلة من كثير، ممن فككنا التصورات الإنجيلية حول استعداد المرأة حواء لأن تكون "مذنبة" و"أقل من الرجل" [٣٩]. لقد حاولت مجلة زانان أن تفكك "القراءات الأبوية" للنصوص مع تقديم تصورات ذات حساسية للجندر تسمح بأن تكون المرأة مساوية للرجل، وأن تحتل مكانات اجتماعية وسياسية كالقضاة، والرؤساء، أو أن تكون أحد المصادر الدينية للدعوة (ماراجا **marja**)، أو أن تكون (فقيهة) إسلامية. "فليس هناك من أوجه قصور فى الإسلام (فيما يتعلق بالمرأة). إن المشاكل تكمن فى التصورات السياسية والأبوية" التى يعتقدها الناس[٤٠]. ومع هذا "الفقه النسوى" البازغ بدأ المفسرون يتشككون فى التشريعات المبغضة للنساء والقراءة الحرفية للقرآن؛ وعوضا عن ذلك فهم يركزون على "الروح العامة" للإسلام، التى يذهبون إلى أنها فى صالح المرأة. وإذا ما كان رسول الإسلام فى سنوات نضاله الثلاثة والعشرين قد غير الكثير من الممارسات المضادة للنساء فى عصره، فقد أخذ أنصار الاتجاه النسوى الإسلاموى على عاتقهم توسيع هذا التراث التحريرى فى العصور الحديثة. ولقد أسس هؤلاء النسوة آرائهن على المستوى المنهجى

على نظرية التأويل وعلم اللغة، والنزعة التاريخية، وبذلك فقد استطعن أن يتجاوزن المعانى الحرفية من أجل التوصل إلى استدلالات تاريخية وتأويلية. فمن أجل رفض فكرة "تفوق الرجل" والتى استخلصتها القراءات المتزمتة للنصوص القرآنية (كما فى الآية ٣٤ من سورة النساء التى تشير إلى تفضيل الرجال على النساء)(*)، حاولت كاتبات مجلة زانان تغيير الأسس التى تقوم عليها التدريجية من النوع إلى التقوى، وذلك بالتأكيد على نص قرآنى لا يفرق بين الجنسين: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات: الآية ١٣). ومن ثم فإن رعاية الطفل لا تكون بالضرورة من حق الرجل، (كما يبدو من ظاهر الشريعة) ولكنها تتحدد فى ضوء رفاهية الطفل التى يؤكد عليها الإسلام تأكيدا كبيرا(٤١). وجادلت المجلة، ضد المقترح البرلمانى عام ١٩٩٨ والذى كان يطالب بالفصل بين الرجال والنساء فى المعالجة الطبية، جادلت بالقول بأن القرآن ليس فيه أي شكل من إرشاد وتوجيه الناس بالقسر (لأن الناس مسئولون عن اختياراتهم خيرًا كانت أم شرًا)، وأن الشريعة الإسلامية تؤكد على أن الدين يخدم البشر بوصفهم أناسًا وليس بأى شكل آخر. ومن ثم فقط استنتجت الرأى القائل بأن المقترح البرلمانى يجب أن يؤكد على اختيار المريض لطريقة علاجه وليس قسره على العلاج(٤٢).

(*) قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤).

لقد حاولت النساء من ذوات التوجه ما بعد الإسلاموي، بالاعتماد على التحليلات اللغوية، تفسير آية " ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ " (سورة النساء، الآية ٣٤)، والتى تأسس عليها كل القياسات المعادية للنساء، فقد أرجعت الفقيهات النسويات كلمة قَوَّام لا إلى الجذر العربى "قَوَّمَ" والذى يعنى "وصاية طرف على آخر"، ولكن إلى الجذر ""قام" ويعنى "الوقوف"، و"سد الحاجات" أو "الحماية"[٤٣]. ومن ثم فإن النص يمكن أن يتضمن أن الرجل "يحمى المرأة ويلبى لها حاجاتها"، بدلاً من المعنى الذى يتضمن "ممارسة الرجال الوصاية على النساء". وبنفس الطريقة، فقد ذهبن إلى القول بأن الفعل ضَرَبَ فى القرآن لا يجب أن يفهم بمعنى "الضرب"، ولكن يجب أن يفهم أيضا بمعنى "وضع حد للشيء" أو "الإقلاع عن"[٤٤]. ومن ثم فإن القرآن لا يخول حق الطلاق للرجل بمفرده أو ينكر هذا الحق على المرأة[٤٥]. والمحقق أن الحيادية الجندرية التى تتميز بها اللغة الفارسية[*]، كما تنعكس فى دستور الجمهورية الإسلامية قد منحت المرأة فرصة خطابية لتحارب من أجل الحقوق المتساوية[٤٦]. وعلى سبيل المثال فإن الشروط المخولة لرئاسة البلاد مثل "الشخصيات الدينية" أو "فقهاء العدل" (القضاة) يمكن أن تنطبق على الرجال والنساء على حد سواء. أما فى اللغة العربية فإن كلمة رجل تفهم على أنها "الرجل" (الذكر). أما فى اللغة الفارسية وكما تذهب هؤلاء النساء

(*) يشير الباحثون فى علم اللغة إلى أن اللغة الفارسيّة تعد من اللّغات المحايدة على صعيد، فالألفاظ فى الفارسيّة إن كانت أوصافا أو أسماء تدلّ على الإنسان، وإن وجدنا فصلا فى هذا المضمار فهو بين العاقل وغير العاقل لا بين المؤنث والمذكر. لمزيد من التّفاصيل فى قواعد اللغة الفارسية، ينظر : حلمي، كمال الدين (١٩٩٢-١٩٩٣). مقارنة بين النحو العربىّ والنّحو الفارسىّ. الكويت: ذات السّلاسل. (المترجم)

فإنها تشير إلى "الشخصية" (السياسية) بشكل عام، ومن ثم يذهبن إلى القــول بأن المرأة مؤهلة لكى تخوض انتخابات الرئاسة مثلها مثــل الرجــل(٤٧). إن الشيء الجديد حقا فى هذه المناظرات الفقهية ذات الحساسية الجندرية تكمــن فى أن المرأة هى التى تنتجها، بجانب بعض الفقهاء المــستنيرين(٤٨)، كمــا تكمن كذلك فى أن مثل هذه المناظرات تنشر فى الصحف اليومية الشعبية.

لقد أيقظت الحركة النشطة للنساء المؤسسة الدينية، والرجال العاديين، والنساء المحافظات. ولقد علق أحد أطباء علم الأمراض على هــذا الوضـــع بالقول بأن "حرية النساء فى إيران قد أسيئ فهمها... ففى الــسنوات القليلــة الماضية تحولت بعض النساء اللاتى أصبحن مناصرات لنضال المرأة مــن أجل الحقوق المتساوية، تحولن إلى طريق الضلال. فهن يتحدثن كثيرًا عــن سيطرة الرجل إلى الحد الذى تحول معه الناس إلى أعداء، ويعد ذلك صــفعة قوية لمجتمعنا"(٤٩). وبالمثل فقد حذر آية الله فاضل لانكرارنـــي **Ayotollah Fazel Lankarani**، وهو من المجمع العلمى فى مدينة قــم، حــذر النــساء الناشطات بالقول لهن آمرًا: "لا تناقشن المبادئ الأساسية للإسلام بنزاعاتكن العقلية... فمن ذا الذى يقول بأنه لا توجد فروق بين الرجــال والنــساء؟". واستمر فى حديثه متحديًا وموجهًا الكلام إليهن "من أنتن لكى تعبــرن عــن آرائكن (...) أمام الله ورسوله"؟(٥٠). أما خطيب الجمعة فى منطقــة رشــت **Rasht** فقد أدان النساء اللائى "يناقشن الــسلطات الدينيـــة حــول الحجــاب والشريعة"، محذرًا إياهن بالقول "لا تتعدين الخط الأحمر، ولا تحطمن القرآن والإسلام"(٥١). وهناك آخرون من أمثال آية الله مظهرى من الذين غــضبوا

غضبا شديدا من طلب النساء الناشطات من الحكومة الإيرانية الموافقة على ميثاق الأمم المتحدة الخاص بالتمييز ضد المرأة، لأن ذلك يحمل فى طياته سيطرة غربية على الأمة(٥٢). واقترحت النساء الإسلامويات فى المجلس (منيرة نوبخت، ومرزة وحيد دستاريجى) عدم نشر المناقشات النسوية فى الصحف وفى العلن لأنها "تحدث صراعًا بين الرجال والنساء"، وتقلل من شأن الشريعة ومبادئ الدين(٥٣). ولقد تحولت صور الهجوم هذه إلى تبريرات عقلية لدى الإعلام والجماهير المتشددة لصور التحرش بالنساء اللاتى لا يرتدين الحجاب بالطريقة الصحيحة فى الشوارع، وإدانة الألعاب الرياضية وصور الترفيه التى تقوم بها النساء، وللحرب على"التحلل الأخلاقى والموضة والتذوق الفردى"(٥٤). ولقد تم تقديم صحيفة زانان إلى المحكمة سنة ١٩٩٨ بتهمة تحريض النساء ضد الرجال "ونشر الجنسية المثلية"(٥٥). كما تم حبس رجل الدين محسن سعد زاده فى يونية ١٩٩٨م والتى أدينت كتاباته حول المرأة فى الشريعة وفى القانون من قبل رجال الدين المحافظين(٥٦).

وبالرغم من كل هذه الضغوط، فإن "اللاحركة" قد أدت إلى فتح مسارات معقولة، فقد مكنت المرأة من خلال التعليم والعمل وقانون الأسرة، كما رفعت من تقدير المرأة لذاتها. ولقد أدت مساواة المرأة بالرجل فى الفرص التعليمية إلى استعادة الوضع بعد نظام الحصص المقيدة بشكل رسمى، والتى كانت تحبذ الرجال على النساء. كما تم وضع قيود على الزواج التعددى، وقيدت حقوق الرجال فى الطلاق، وفرض عقوبات دينية على زواج المتعة أو الزواج المؤقت. فلم تصل عدد حالات "الزواج المؤقت"

إلا حوالى ٢٧١ زيجة من بين(١٨٣١) زيجة وهى أقصى رقم لعدد حالات الزواج فى عام ٢٠٠٢، أى بنسبة زيجة واحدة من بين كل ١٠٠٠ زيجة[٥٧]. وفي حالة مبادأة الرجل بإجراءات الطلاق فإن المرأة تحصل على مؤخر صداق يساوى قيمة عملها المنزلى أثناء فترة الزواج، هذا على الرغم من أن تطبيق مثل هذه القاعدة قد واجهته بعض المشاكل. كما ضمنت القوانين الجديدة نفقة مالية للنساء العاملات الأرامل، وزيادة إجازات الوضع إلى أربعة شهور، وإقامة حضانات لأطفال النساء العاملات، وتخفيض عدد ساعات العمل بنسبة ٧٥% من العمل الذى يقوم به الرجال. ودعت التشريعات الجديدة إلى دفع المهر بقيمة العملة الجارية، وسمحت بالتقاعد بعد ٢٠ سنة من العمل، وقدمت حماية مالية للنساء والأطفال اللاتى حرمن من الرعاية الذكورية، وأجبرت الحكومة على تقديم خدمات رياضية للنساء، وسمحت للفتيات غير المتزوجات الأكبر من ٢٠ عاما بالدراسة خارج البلاد دون وجود مرافقين[٥٨]. وفى عام ١٩٩٨ تم إطلاق مشروع استطلاعى لمنع الإساءة للزوجات [٥٩]. وكانت هناك مناقشات مكثفة لقضية رعاية الطفل. كما أدى النضال نحو تعيين المرأة فى القضاء، إلى تعيينهن مستشارين قانونيين فى المحاكم الابتدائية، ومساعدى قضاة فى المحاكم العليا. وفي العام ١٩٩٧ ضمت لجنة شئون المرأة فى البرلمان ١٥ نائبة[٦٠].

وفى نفس الوقت، فقد أدت هذه النضالات إلى تغيرات فى علاقات القوة بين الرجال والنساء داخل الأسرة والمجتمع. وقد تم النظر إلى الانتحار بين النساء، والنسب المتزايدة للطلاق (٢٧% فى عام ٢٠٠٢، كان ٨٠%

منها تمت بناء على طلب النساء)، تم النظر إلى هذا وذاك على أنه من المظاهر المصاحبة لما أطلق عليه أحد علماء الاجتماع الإيرانيين "التحديث المؤلم لمجتمعنا"[٦١]. ولقد كشفت استطلاعات للرأى حول دور المرأة فى الوظائف العامة، عن أن ٨٠% من المشاركين (الرجال والنساء) كانوا فى صف عمل النساء وزيرة ، كما لم يعارض ٦٢% منهم أن تكون المرأة رئيسة للجمهورية[٦٢]. ولهذا فقد ثبت أن النظرة السائدة للمرأة الإيرانية باعتبارها فاعلا لا حول له ولا قوة، ترزح تحت وطأة العمل المنزلى، وتختفى تحت لفائف من الشادور الأسود[*]، هى نظرة مبسطة إلى حد كبير.

هل هى لا حركة؟

لا أقصد هنا أن أبالغ فى مكانة المرأة الإيرانية فى الجمهورية الإسلامية. فقد حذرت بالفعل مهرانجيز كار **Mehrangiz Kar**، المحامية ذات النزعة النسوية، فى آخر عام ١٩٩٠م، حذرت مما أسمته بالمبالغة الشديدة فيما حققته المرأة. فقد أشارت إلى وجود اثنى عشر موضعًا فى القانون الإيرانى توضح استمرار صور عدم المساواة الجندرية[٦٣]، كما هو الحال فى المؤسسات السياسية والقانونية والأسرية المثقلة بالعلاقات الأبوية. فقد ظلت مظاهر عدم المساواة واضحة فى حق الرجل فى الطلاق، وفى رعاية الطفولة، والزواج التعددى، والخضوع الجنسى، وحجم الدية التى تدفع للرجل والتى تقدر بضعف ما يدفع للمرأة. ومع ذلك فمن الصحيح أيضا أن

[*] الشادور هو الزى الإيرانى التقليدى الخاص بالمرأة. (المترجم)

صور النضال اليومي للمرأة فى الميدان العام لم تغير فقط جوانب من حياتها، ولكنها قدمت أيضا تفسيرات أكثر ديمقراطية للإسلام. لقد كان أكبر إنجاز حققته المرأة على الإطلاق هو كسر منظومة الانقسام الجندرى التقليدى بين الرجل، الذى يحتل العالم الخارجى العام، والمرأة التى تحتل العالم الداخلي الخاص. فقد نجحت المرأة الإيرانية عبر الكثير من المقاومة فى فرض نفسها باعتبارها فاعلا فى المجال العام.

لقد أدى الوضع المتناقض للنساء فى الجمهورية الإسلامية إلى إرباك الكثير من النقاد بل والنشطاء أنفسهم، ممن حاولوا فهم طبيعة النشاطية السياسية للنساء. فماذا لو كانت المرأة الإيرانية قد كونت "حركة اجتماعية خاصة بها"؟ كما علق عدد كبير على هذا السؤال بالسلب، على اعتبار أن الناشطات من النساء كن قلائل، ومتفرقات، وغير واضحات فيما يتصل باستراتيجية التغيير، كما أنهن لا ينخرطن فى فكر نظرى[٦٤]. وفضلا عن ذلك، فإن هذه اللاحركة تفتقد إلى قيادات معروفة يطلقن على أنفسهن لفظ "النسويات" لتحريك جماهير النساء العاديات[٦٥]. ونظر هؤلاء المُعلقين إلى النشاطية النسوية المتشظية على أنها تمثل "مشكلة اجتماعية"، ولا تعبر أبدا عن حركة اجتماعية[٦٦]. وفي المقابل، فإن النشطاء والناشطات فى الحركة يصفن النضالات النسوية باعتبارها تمثل حركة اجتماعية[٦٧]. حتى إن البعض عبر عن لغة "الحركة" بمصطلحات مبررة[٦٨]، كالقول بأنها حركة "صامتة"، أو "لا مركزية" أو أنها "تفتقد إلى القيادة"[٦٩]. وهم (هن) يتهمون أولئك الذين ينكرون على الأنشطة النسوية طابع"الحركة" بأنهم يحاولون

اخضاع القضايا الجندرية للأمور السياسية الأوسع، والتـــى تتـــصف بأنهـــا سياسات إصلاحية أو ديمقراطية أو طبقية. وهم يذهبون إلـــى القـــول بـــأن النساء، وإن لم يكن يشكلن حركة منظمة، فإنهن يعبرن عن مشاعر مشتركة تجاه وضـــعهن فـــى المجتمـــع، وهـــن يـــرغبن فـــى فعـــل شـــىء مـــن أجل تغييره[٧٠].

ومن الواضح، أن سيطرة النموذج المتمركز حول الفكر الغربى عـــن "الحركات الاجتماعية" هو الذى يغلف هذه الخيالات التصورية حول المـــرأة ويضعها فى موقفين متعارضين – إما وجود الحركة أو عدم وجودها ـــ كما لو كان الأمر هو أنه لا توجد أشكال بديلة للنضال غيـــر تلـــك الممارســـات السياسية التقليدية. إن الرأى الذى قال به أفـــسان نجـــم أبـــادى **Afsaneh Nagmabadi** والذي يقول بأن القـــضية (أقـــصد قـــضية وجـــود الحركـــة الاجتماعية للمرأة من عدمها) هى قضية غير ذات جدوى، وهى ليست مفيدة، لأنها تكرس شكلا من أشكال النضال على حساب الآخر. ومـــن ثـــم فـــإن الاعتراض عليها لا يجيب عن السؤال الخاص بطبيعة هذا النضال. فكيف لنا أن نشخص هذه الأنواع من النشاطية السياسية؛ وكيف نحدد المنطـــق فـــى عملها؟ وإذا ما كانت المرأة الإيرانية قد فشلت فى تطوير حركة مـــن تلقـــاء نفسها، فكيف إذن تعمل الممارسات الجمعية المتفرقة وغير المقصودة علـــى إنتاج نتائج ملموسة فى الواقع؟

إن النشاطية السياسية للمرأة الإيرانية تتوافق مع مـــا أســـماه جـــيمس سكوت **James Scott** "أشكال المقاومة اليومية"، والتى وصف مـــن خلالهـــا

نضالات الفلاحين الفقراء فى جزيرة جاوه (فى أندونيسيا) وذلك للتعايش مع تجاوزات الطبقات المسيطرة عن طريق ذلك النوع من الأفعال الفردية المتفرقة وغير المباشرة مثل الاستقطاب، والطاعة الزائفة، وتشويه السمعة، والتجسس[٧١]. وإذا ما نظرنا إلى حالة المرأة الإيرانية من هذا المنظور فإنه يمكن القول أنها تقاوم فى ممارستها اليومية سياسة الدولة التى تقلل من حقوق المرأة. فثمة عنصر قوى من "المقاومة" سواء فى خطاب أو أفعال المدافعين عن حقوق النساء. ومن ثم فإن مظاهر النضال التى تقوم بها المرأة الإيرانية ليست مجرد "نضالات دفاعية" وخفية وهادئة، كما إنها ليست نضالات غير قانونية، وفردية. على العكس من ذلك، فإنها تشكل صورًا من الزحف الجمعي المنتظم، بمعنى أن الفاعلين يستغلون بعض الثغرات فى البناء القانونى الأبوى، وفي المؤسسات العامة، وفى الأسرة للتحرك إلى الأمام، ومن هنا فإن كل مكسب سوف يشكل لبنة لسلسلة من المكاسب الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك فإن المناصرين للمرأة ينخرطون بدرجة معينة فى عملية التنقيح الفكري والحملة الخطابية. حقيقة أن المرأة تنخرط فى مئات من التنظيمات غير الحكومية، وشبكات التضامن، بل إن الخطابات قد أشارت فى نهاية التسعينيات إلى درجة من النشاطية السياسية المنظمة. فقد حشدت جماعات النساء الحشود، وشاركت فى اللقاءات العالمية حول المرأة، وحاولت أن تجمع أنصار من القادة السياسيين، ومن رجال الدين، ونظمت الحملات داخل المجالس (النيابية). ولقد شكلت بعض الأحداث مثل أسبوع المرأة، ومعرض الكتاب، ومهرجانات السينما، والأحداث الرياضية، شكلت جميعها مناسبات للحراك النسوى. وقد حدث فى عام ١٩٩٥ أن قامت

الناشطات المستقلات بالتضامن مع بعض ممن يشغلن المناصب الرسمية، من أمثال شهلة حبيبي **Shahla Habibi** ، بتنظيم مهرجان لأسبوع المرأة عقدن خلاله ٦٢ حلقة مناقشة، وثلاثة آلاف احتفالية، و ٢٣٠ معرضا، و ١٦١ مسابقة[٧٢]. أما مجلات المرأة التي يفوق عددها الاثنا عشرة مجلة (مثل مجلات زانان، وفارزنة، وحقوق الزان، وزان الروز، وندى، وريحانة، وبيما الهاجار، مهيتاب، وكتاب الزان، وجنس الدوفم [٧٣] بجانب العدد المتزايد من المواقع الإلكترونية (مثل موقع بادجنس، وموقع زانان إيران) فقد تبادلت الأفكار وأعلنت عن الأحداث، وأقامت شبكات تضامن. وفي الفترة ما بين عامي ١٩٩٠، و٢٠٠٢ تم نشر ٣٦ صحيفة نسائية. وانتشرت الأفكار النسوية في الجامعات، واشتركت فيها جماعات من الطالبات اللائي نشرن مطويات إخبارية حول قضايا الجندر. ومع نهاية التسعينيات قامت جامعات إيرانية بإنشاء برامج لدراسات المرأة على الرغم من أن طريقة عملها لم تكن على المستوى المرغوب [٧٤].

والسؤال الآن، هل يمكن أن نشخص هذا النوع من النشاطية السياسية في ضوء "الحركات الاجتماعية الجديدة"، والتي ظهرت لتركز على استعادة الهوية الفردية التي سلبت من خلال استيلاء الدولة والسوق في مجتمعات ما بعد الصناعة على عالم الأفراد؟ حقيقة إن نشاطات المرأة الإيرانية تبدو وكأنها تتفق مع مفهوم "الحركة الاجتماعية الجديدة" بمعنى وجود صور من النشاط السياسي المتشظي الذي يخلو من التنظيم البنائي، والأيديولوجية المتسقة، والقيادة الواضحة، ولكنه يعبر في نفس الوقت عن المشاعر

والهويات الجمعية. ومع ذلك فإن هذا المدخل أو ما أطلق عليه ألبرتو ميلوسى **Alberto Melucci** "الفعل الجمعى دون فاعلين جمعيين"، نقول إن هذا المدخل لا يساعدنا كثيرًا فى تفسير الطرائق الخاصة التى تتشكل بها هويات المرأة والأفعال المرتبطة بها، وصور التقدم التى تحرزها. إن الحركات الاجتماعية الجديدة، حتى وإن اعتمدت على الأنشطة المتفرقة وتجميع فاعلين من طبقات متعددة، وعدم وجود قيادة واضحة، لا تزال تعتمد على حراك جمعى مقصود ومفتوح الأفق وواضح – مثال التحشيد، واحتجاجات الشارع، والجدل السياسى، والحملات الخطابية – وهى أشياء لا تنتشر بين النساء الإيرانيات. فديناميات المطالب التى يعملن من خلالها تتبع منطقا ومسلكًا مختلفًا.

لقد تغيرت النشاطية السياسية للمرأة الإيرانية تغيرًا كبيرًا بوصفها "لا حركة" مجسدة تجميعًا لمشاعر جمعية متفرقة، ولمطالبات، وممارسات يومية تشتبك مع قضايا جندرية متفرقة، خاصة التأكيد على فردانية المرأة. فالهويات الجمعية لا تتشكل فى المؤسسات المميزة للمرأة، ولكنها تتشكل فى الأماكن العامة (وإن خضعت للمراقبة): فى أماكن العمل، والجامعات، ومحطات النقل العام، وطوابير الحصول على السلع، وأماكن التسوق، ومناطق الجيرة، التجمعات غير الرسمية والمساجد. فوراء بعض الشبكات المؤسس بوعى، توجد "الشبكات السلبية" "**Passive Networks**"، والتى تعمل باعتبارها من أكثر الوسائط أهمية فى بناء الهويات الجمعية. فهذه الشبكات السلبية تمثل نوعًا من التواصل التلقائى وغير المعبر عنه بالكلام بين أفراد لا

رابط بينهم، يتم تأسيسها من خلال التلاقى فى الأماكن العامة عن طريق الفهم الضمنى لصور التشابه المشترك المعبر عنه من خلال الأسلوب، أو السلوك، أو الاهتمامات[٧٥]. ومن ثم فإن النساء المنشقات عن المألوف "غير المحتشمات" فى ملابسهن، اللواتى لم يكن هناك سابق معرفة بهن أو قابلن بعضهن من قبل، سوف يشعرن تلقائيًا بنوع من التعاطف والمودة؛ وذلك لأنهن يشعرن بالتهديد المشترك من شرطة مراقبى الأخلاق ومن ثم يتضامن تلقائيًا مع بعضهن.

وتتحول الشبكات السلبية للنساء إلى أفعال اتصالية فى المناسبات المشحونة بالتوترات السياسية، أو التهديد، أو الفرصة. فعلى سبيل المثال، فإن زوجات أو أمهات ضحايا الحرب، لأنهن يفتقدن للأطر المؤسسية التى يعبرن من خلالها عن السخط، فإنهن عادة ما يعبرن عن غضبهن فى الشارع عن طريق الوقوف فى طوابير الحصول على السلع من المخابز أو محلات البقالة أو محطات نقل الركاب، حيث يُجدن ممارسة "التذمر العلنى" الذى لا يمكن لأحد كبحه. فهن يقصدن هنا استخدام ميزة المقارنة بناء على النوع الاجتماعى، أو الإفلات من عقوبة الأمهات، ومن ثم فإنهن يحصن أنفسهن باعتبارهن أمهات وربات بيوت من الهجوم العنيف المضاد. وفى حين يتم قهر احتجاجات الشباب والرجال، فإن مكانة النساء بوصفهن أمهات تمنحهن حماية خاصة. وتحاول زوجات ضحايا الحرب أن تجمع هذه "الحصانة الأمومية" مع رأسمالهن السياسى بوصفهن أسر شهداء، وذلك لشن حملات ناجحة ضد التفسيرات الأبوية للشريعة التى تقر بأن يرعى الأجداد من الذكور الأبناء الأيتام.

ومن ثم فإن الاحتجاج العام الذى يكون من هذا النوع يشكل جانبًا غير ذى أهمية من الأنشطة العامة للمرأة. فجلُّ النساء، بغض النظر عن الجماعات النسائية النشطة سياسيًا، نادرًا ما ينظمن مطالب مشتركة عن حقوق المرأة والمساواة الجندرية؛ فأقصى ما يقمن به هو أن يفعلن ذلك بشكل فردى إذا ما واجهن عقبات قانونية ومؤسسية. وبالنسبة للغالبية العظمى منهن، فإنهن يعبرن عن هذه المطالب على نحو مباشر وبطرائقهن الخاصة فى المجالات التى يمكن أن يصلن إليها: فى المؤسسات التعليمية، وأماكن العمل، ومراكز الرياضة أو المحاكم. ولذلك فلم نعرف لهن، على الأقل حتى بداية سنة ٢٠٠٠م، حركة اجتماعية تقليدية ترتبط بتنظيم قوى، وتنظم على نحو استراتيجى، الفعل الجمعى غير التقليدى الذى يقوم على رفع اللافتات وتنظيم المسيرات. على العكس من ذلك فقد مثلت النشاطية السياسية للمرأة الإيرانية حركة بنتيجتها **movement by consequence** ، أو قل "لا حركة" **"non movement"** – بمعنى أنها مساعٍ جمعية متفرقة، تتجسد فى الممارسات الحياتية للحياة اليومية، ولكنها تؤدي إلى إحداث تأثيرات تقدمية تتجاوز مقصدها المباشر. وتعمل هذه اللا حركة عبر العملية الإضافية والهيكلية لصناعة المطالب – وهى أشبه بعملية "الزحف الهادئ"، وإن كانت ترتبط بوشائج صلة متعلقة بالوجود العلنى للمرأة على نحو مستمر. وفى مثل هذا الزحف الهيكلى، فإن كل مطلب يبرر مطلبًا آخرًا، عاملاً بذلك على خلق سلسلة من الفرص لطرح مزيد من المطالب، التى تؤدى فى النهاية إلى مزيد من المساواة الجندرية والاستحقاقات الفردية. ومن هنا فإن القوة المؤثرة لنشاطية المرأة تكمن أولاً فى أنها تبني على الممارسات العادية التى لا

تخضع للقهر فى الحياة اليومية، وثانيا فى أنها تستفيد من عمليـــة الزحـــف المستمر على قاعدة القوة للأبنية الأبوية[٧٦].

وفى مقابل التحيز الجندري الإسلاموي، فإن مجرد الوجــود العلنـــى للمرأة يعد إنجازًا فى حد ذاته، وإن كان يعمل أيضا بوصفه نقطـــة انطـــلاق للمرأة لكي تتجرأ على السلطة الأبوية أو تتفاوض معها. لقد انخرطت المرأة فى الجهود الحربية وفى العمل التطوعى، كما إنها سعت إلى الحصول على فرص عمل بأجر؛ وناضلت من أجل الحـــصول علـــى التعلـــيم وممارســـة الرياضة، فتجرى، وتتسابق بالدراجات وتشارك فى البطولات العالمية؛ كمـــا عملت المرأة فى المهن المتخصصة، وفى كتابة الروايـــة، وفـــى صـــناعة السينما، وفى قيادة الحافلات وسيارات الأجرة، كما تسابقت على الوظـــائف العامة العليا. وتؤسس هذه الأدوار العامة للظروف الاجتماعية والقانونية التى يجب مواجهتها – فالقوانين والعادات الجامدة القائمة يجب أن تتغيـــر لكـــى تتلاءم مع متطلبات المرأة التى تتفاعل فى الميدان العام داخل النظام الأبوى القائم. فالتعليم الجامعى، على سبيل المثال، يتطلب من الفتيات الـــصغيرات العيش بعيدًا عن أسرهن، وهو شيء يمكن أن يكون غير ملائم فى ظـــروف معينة. لقد أثار نشاط المرأة العام قضية حجاب المرأة (خاصة فيما يتـــصل بملاءمة الحجاب لطبيعة عمـــل المـــرأة)، وقـــضية اخـــتلاطهن بالرجـــال، والتوترات الجنسية[٧٧]، وقضية المساواة مع الرجال فـــى المجتمـــع. ومـــن الأسئلة المثارة فى هذا الصدد، لماذا لا تُنتخب المرأة رئيسة (للجمهورية)، أو قائدًا أعلى؟ وإذا ما كانت المرأة يمكن أن تعمل فى الوظائف العليـــا، فهـــل

تحتاج إذاً إلى الحصول على إذن زوجها لحضور مؤتمر فـــى الخـــارج؟ إن حضور المرأة العلنى سوف يعمل بالإضافة إلى ذلك علـــى تحـــدى التفـــوق الذكورى فى قوانين الأحوال الشخصية، وذلك لتخويـــل المـــرأة بالمطالبـــة بحقوق متساوية فى الطلاق والوراثة وحقوق الدم (الدية) ورعايـــة الطفـــل. وعندما تلتحق أعداد أكبر من النساء مقارنة بالرجال بالجامعات ويتخـــرجن منها بأعداد أكبر أيضا، فمن المتوقع إذاً (وإن كـــان غيـــر لازم) أن تـــشغل النساء مواقع تشرف فيها على الرجال الذين يجب عليهم أن يقبلـــوا بـــسلطة المرأة ويتقبلوها. وقد أدت هذه العمليات إلى المساهمة فـــى طـــرح قـــضية علاقات القوة الجندرية فى العلن وداخل الأسرة على حد السواء[٧٨].

فالفاعلون المتفرقون يصرون، فى اتصالاتهم اليومية، على مطـــالبهم، ليس عبر أفعال مدبرة، ولكن مسالك منطقية وطبيعية للتعبير عـــن الفرديـــة وعن الفرص الأفضل لحياتهن. فالنساء لا يشاركن فـــى ســـباق الـــسيارات أو تسلق الجبال لأنهن يردن أن يتحدين الاتجاهات الأبوية أو الدولة الدينية؛ ولكنهن يفعلن ذلك لأنهن يجدن فى هذه الأنشطة ما يؤكد ذواتهن حتى فـــى سياق الجمهورية الإسلامية التى يبدو أنهم يعارضونها. والنقطة المهمة هنـــا هى أنه بالرغم من وجود كثير من الكوابح والضغوط، فإن المرأة تستـــسلم، ولكنها تستمر فى تحقيق هذه المصالح التى تتحول فيما بعد إلى سلسلة مـــن النتائج القانونية والمعيارية. فهى تجبر السلطة الأبويـــة والـــسياسية علـــى الاعتراف بدور المرأة فى المجتمع، ومن ثم بحقوقها. وباختصار فإن ما يميز النشاطية السياسية للمرأة الإيرانية ليس الاحتجاج الجمعى، ولكن الحـــضور

الجمعي. فاللاحركة عند المرأة تستقي قوتها لا من التهديد الذى يتسم بالمفاجأة وعدم اليقين – كما فى حالة الممارسات السياسية الجدالية؛ على العكس من ذلك فإنه يعتمد على قوة الحضور – وأعنى بها القدرة على تأكيد الإرادة الجمعية على الرغم من كل المنغصات، عن طريق تحدى الكوابح، واستخدام ما هو متاح، واكتشاف فضاءات جديدة للحرية لكى يُسمع الفرد ويرى ويُحس بوجوده. وفى مثل هذه اللاحركة فإن المرأة لا تتخذ فى الغالب إجراءات غير مألوفة لإجبار السلطات على تقديم تنازلات؛ فالممارسات اليومية العادية (الدراسة والعمل والرياضة، والمبادأة بالطلاق، أو التنافس على المناصب العامة) هى المكاسب الفعلية التى تتحقق. وليس فقط هذا الطابع العادى هو الذى يجعل الحركة تستمر دون مقاومة من السلطات، ولكن الحركة ذاتها تمنح المرأة الفرصة لتكسب أرضًا دون أن تشعر المجتمع بالخطر.

أما أولئك الذين يعارضون الحركة النسوية فإنهم لا يدركون "الخطر"، بالرغم من أنهم لا يفعلون إلا النزر اليسير لإيقاف زخم الحركة. فالحقيقة أنه "خطر" "الزحف المستمر" الذى أنذر رجال الدين المحافظين، الذين كانوا منذ خمس وثلاثين عامًا يعارضون الشاه الذى منح النساء حقوقًا فى الانتخابات المحلية. "فحقوق التصويت للمرأة، بالإضافة إلى همومها الخاصة، سوف يؤدى إلى مشاركتها فى الانتخابات البرلمانية؛ وسوف يؤدى ذلك بالتالى إلى مساواتها بالرجل فى الطلاق وفى اعتلاء منصة القضاء... وغير ذلك، ومما لاشك فيه أن هذه الممارسات سوف تقف ضد مبادئنا الدينية"[٧٩].

إن لا حركية النساء لا يمكن أن تعمل كليًا على مستوى الممارسة فقط، بل إنها يجب أن تتحرك إلى النضالات الفكرية والأيديولوجية. فالممارسات المستمرة للمرأة يجب أن تغلف بجدل فكرى واعى، وحملة خطابة واعية. فالناشطات من النساء يجب أن يتناولن التناقضات القانونية والفقهية التى كشفت عنها ممارساتهم الفعلية. ولتحقيق هذا الهدف استخدمت الناشطات النسويات ترتيبات قانونية وفقهية ونظرية دقيقة لانتهاز الفرصة التى أتاحها لهن وجودهن العلنى. وقد لعبت المنشورات المتخصصة والمناصرون، الذين وقفوا إلى جانب المرأة فى المجلس، دورًا محوريًا فى هذه الحملات الخطابية، وهى الحملات التى اعتمدت بشكل أساسى على تفسيرات قانونية وفقهية بديلة.

ولكن السؤال الذى يُطرح هنا كيف يمكن للمرأة أن تظهر فى العلن على الرغم من الرقابة؟ إن سعى المرأة نحو الحضور العام يأخذ قوة دفع من تذكر مكانتها قبل الثورة، والحاجة الاقتصادية إليها، وعولمة نضالات النساء. ولكن العامل الحاسم هنا هو الفرصة الخطابية التى ولدتها نضالات النساء أنفسهن. فمشاركة النساء المكثفة فى ثورة ١٩٧٩ قد أجبرت كثيرا من رجال الدين، خاصة آية الله الخمينى أن يعترف علانية بالفعل السياسى والاجتماعى الحر للنساء. فقد أسست المرأة قوتها العلنية/ العامة على النداء الذى وجهه الخمينى للناخبات فى أول استفتاء على الجمهورية الإسلامية. "فالمرأة قد فعلت للحركة الثورية أكثر مما فعل الرجل؛ فمشاركتهن تفوقت على مشاركة الرجال بمقدار الضعف". هكذا تحدث الخمينى[٨٠] واستمر يقول: "إن بقاء

المرأة حبيسة المنزل هى فكرة زائفة يلصقها البعض بالإسلام. ففى أيام الإسلام الأولى كانت المرأة تعمل بنشاط فى الجيوش وعلى جبهات القتال"[٨١]. ولقد استخدمت الناشطات النسويات فيما بعد عبارات الخمينى لتحدي بها رجال الدين المحافظين، الذى أرادوا أن يعودوا بالنساء إلى المجال الخاص فى المنزل. وفى النهاية ارتبط الحضور المستمر للمرأة فى العلن وقوة هذا الحضور، ارتبط بتحدى كثير من الأبنية الأبوية للدولة الإسلامية وللعلاقات الجندرية، وإذ يفعلن ذلك فإنهن يخلقن لأنفسهن هوية جديدة مستقلة. ولقد أطر ذلك لمطالب المرأة بالمساواة وتمردها على الكثير من "الأدوار التقليدية"[٨٢].

ولا يعنى الحديث عن مثل هذه اللاحركات، أقصد الفعل الجمعى والفاعلين غير الجمعيين، على هذا النحو التقليل من أهمية الحركات الاجتماعية المنظمة والمكتفية بذاتها للمرأة؛ كما لا يعنى فى نفس الوقت التقليل من استراتيجية اللاحركات بالمقارنة بالحركات الاجتماعية التقليدية. إن ما أعنيه، على العكس من ذلك هو أن ألقى الضوء على نمط العمل لحراك من نوع خاص يحدث فى وجود كوابح اجتماعية وسياسية. وعلى أية حال، فإن اللاحركات يمكن أن تتطور إلى تحديد جمعى جدالى فى الأوقات الملائمة؛ وغالبًا ما حاولت الناشطات السياسيات الإيرانيات استخدام هذه الاستراتيجية لتنظيم احتجاجات اجتماعية، ومسيرات، وأكثر من هذا حملة جمع مليون توقيع، والواقع إن اللاحركة المرتبطة بالمرأة الإيرانية بدت فى منتصف العقد الأول من هذا القرن فى التطور إلى حركة ناشئة، وحدث ذلك

عندما اندفعت الناشطات السياسيات إلى مزيد من تأمل الذات ومزيد من التشبيك والتنظيم، وتوسيعا فى الحراك المقصود. إن هذه الحركة قد لعبت دورا ملحوظا فى تحريك النتائج التى حققتها النساء فى الانتخابات الرئاسية فى يونية ٢٠٠٩، وفى ما تلى ذلك من احتجاجات فى الشارع، تلك الاحتجاجات التى ارتبطت بالحركة الخضراء فى إيران للمطالبة بالحقوق المدنية والسياسية. إن هذه الاتجاهات، أقصد محاولات النساء نحو تنظيم العمل، والتفكير فيه، والمناقشة، والتأطير الفكري للنشاط السياسي، نقول إن هذه الاتجاهات تميزها عن اللاحركات التى ترتبط بفقراء الحضر أو الشباب المتعولم. ولذلك ففى الوقت الذى تواجه فيه هذه الحركات الاجتماعية المنظمة والمكتفية بذاتها قهر الدولة، فإن اللاحركات – أقصد المساعى الجمعية المتفرقة والمرنة والمعتمدة على عملية الزحف – فإنها تبقى اختيارًا حرجًا.

الفصل السادس(*)

استعـادة الشبـابية

يبدو أن هناك قدرا كبيرًا من التحذير والتوقع حول الـوزن الـسياسى للشباب المسلم فى الشرق الأوسط. فبينما يعبر كثيرون عن حالة من قلق حول ما يبدو من رغبة الشباب فى الوطن العربي للانخراط بوصفهم جنودا فـى حركة الإسلام السياسى، فإن هناك آخرين يتوقعون أن يقوم الشباب (كما هو الحال فى إيران والمملكة العربية السعودية) بدفع عملية التحول الـديمقراطى فى المنطقة(1). ومن هنا فإنه يفترض أن يعمل الـشباب فـاعلين سياسـيين ومحركين للتحول الاجتماعى سواء بالانتصار للنزعة الإسلاموية أو ضدها. حقيقة أن التاريخ الحديث للمنطقة يشهد على الحراك السياسى للشباب، حيث انخرطت أعداد من الشباب المسلم فى الحركات الإسلاموية الثوريـة، مـن المملكة السعودية إلى مصر إلى المغرب، أو أنهم تحدوا السلطة الأخلاقيـة والسياسية للنظم الديكتاتورية فى المنطقة، كما هو الحـال فـى الجمهوريـة الإسلامية فى إيران. فماذا عسى أن تنبئنا به هذه الأحداث وتلك النـشاطات

(*) تم تبنى هذا الفصل من:

Asef Bayat, making Islam Democratic:social movement and the post-Islamic Turn (Palo Alto, Calif: Stanford University Press, 2007), PP.59-65, 161-64.

حول الممارسات السياسية للشباب بشكل عام "والحركات الشبابية" بوجه خاص؟ هل تشير إلى الدور الإصلاحي الضروري للشباب؟ وهل الحركات الشبابية لها طابع ثوري أم إنها تعمل في توجهها نحو التحول الديمقراطي؟ وكيف تساعدنا "نظرية الحركة الاجتماعية" على فهم طبيعة الممارسة السياسية للشباب بشكل عام والشباب المسلم في الشرق الأوسط على نحو خاص؟

ففي الوقت الذي ازدهرت في السنوات الأخيرة الموضوعات المتعلقة بدراسات الشباب مثل موضوعات مرض الإيدز، والاستبعاد، والعنف، والراديكالية الدينية، نجد أن "الشباب" كمقولة تحليلية لا تظهر في هذه الموضوعات إلا صدفة. فإن كثيرًا من الدراسات حول "الراديكالية الدينية للشباب" على سبيل المثال، تدور بشكل أساسي حول الراديكالية الدينية، بينما يظهر الاهتمام بالشباب على نحو عابر فقط. ويختلف هذا المنحى عن نظيره الذي يتخذ من "الشباب" نقطة انطلاق، كمقولة محورية، للكشف عن النزعة الراديكالية الدينية. ومن الناحية الأخرى فإن الشباب بوصفهم مقولة اجتماعية كان غائبا على نحو واضح من المناقشات الدائرة حول الحركات الاجتماعية. وبشكل عام فإن المحاولات الأكاديمية لتقديم تصور مفهومي حول المعاني والأشكال التي تتخذها الحركات الشبابية، هذه المحاولات تظل نادرة وعلى أحسن تقدير فإنه يمكن الافتراض أن هذه الأدوات التصورية مثل الأيديولوجية، والتنظيم، والحراك، والتأثير وما شابه يمكن أن تكون كافية لبحث الشباب بوصفه كيانا جمعيا. وبالتالي فإن أشكال الحركية السياسية

للشباب، خاصة تلك التى لا تدخل فى إطار الحركات الاجتماعية الكلاسيكية، تدخل فى مجال الاهتمام وينظر إليها من خلال منظورات "المشكلات الاجتماعية" أو الثقافات الفرعية. وفى الوقت الذى تتحدث فيه الدراسات التاريخية والتفسيرات الصحفية عن مثل هذه التجمعات التى تسمى بالحركات الشبابية (والتى تشير على سبيل المثال إلى الاحتجاجات السياسية فى حقبة الستينيات أو الثقافات الفرعية لجماعة الهيبيز أو البانكس)، فإنها اعتمدت على مسلمات قبلية مفادها أن الحركات الشبابية هى تلك الحركات التى يلعب فيها صغار السن دورا مركزيا. ومن هنا فقد تم النظر إلى الحركية السياسية للطلاب، والحراك السياسى المرتبط بمعارضة الحرب، والميول الثقافية المضادة فى حقبة الستينيات فى أوروبا والولايات المتحدة أو الأجنحة الشبابية لبعض الأحزاب السياسية والحركات السياسية مثل الشباب الشيوعيين، تم النظر إلى كل هذه الحركات على أنها تشكل صورًا مختلفة من حركات الشباب(٢). وأحسب أن المدخل الذى أتبناه هنا يختلف عن كل هذا.

وأود هنا أن أفترض أن مناقشة حول خبرة الشباب فى الشرق الأوسط الإسلامى، حيث تفرض السلطة الأخلاقية والسياسية درجة عالية من الضبط الاجتماعى على الصغار، يمكن أن تقدم رأيًا ذا قيمة فى البلورة المفهومية (التصورية) لحركات الشباب. وأفترض هنا أن بإمكاننا أن نشيد مفهوما "للشباب" كمقولة تحليلية مفيدة يمكن أن تفتح الطريق لفهم معنى الحركة الشبابية، وذلك عبر مقارنة صور النشاطية السياسية للشباب فى الشرق الأوسط الإسلامى. وأفترض (أيضًا) أن بإمكاننا، عوضا عن تعريف

الحركات الشبابية فى ضوء مركزية صغار السن، أن نعرف الحركات الشبابية على أنها ترتبط بمطالب الشباب وباستعادة الشبابية. يشير مفهوم "الشبابية" هنا إلى وسط معيشى فكرى (هابيتوس **habitus**) أو استعدادات سلوكية ومعرفية ترتبط بحقيقة كون الفرد "صغيرا" – بمعنى الوجود فى موقع اجتماعى متميز بين الطفولة والبلوغ، حيث يكون الصغير فى موقف مستقل نسبيا فلا هو يعتمد (على الكبار كلية) ولا هو يستقل كلية، ويكون متحررًا من المسئولية عن الآخرين. وفى ضوء هذا الفهم فإن الفعل السياسى النشط المرتبط بالحركات الشبابية، جنبا إلى جنب مع إمكانياتها فى المساهمة فى عملية التحول الديمقراطى، يعتمد على قدرة الأطراف الأخرى، السلطات السياسية والأخلاقية، على احتواء المطالب الشبابية والتكيف معها. وإذا لم يحدث ذلك فإن الشباب سوف يظل محافظًا كأى جماعة اجتماعية أخرى. ولذلك فإنه فى ضوء انتشار النظم ذات التوجهات الدينية فى الشرق الأوسط، التى لا تستطيع أيديولوجياتها أن تستوعب الإطار الفكرى المعيشى للشباب، فإن الحركات الشبابية تمتلك قوة هائلة على المساهمة فى التحول وفى نمو الديمقراطية.

الشبيبة والشباب والحركات الشبابية

لا تعد فكرة الشباب بوصفها طبقة ثورية فكرية جديدة. فقد اقتنع كثير من المراقبين، من خلال الحراك الواسع المدى للشباب من أوربا والولايات المتحدة خلال الازدهار الرأسمالى فى حقبة الستينيات، اقتنعوا بأن الشباب

(النشطاء فى الجامعات، والحركات المناهضة للحرب، ومن يقومون بإنتاج أساليب حياة بديلة) يشكلون القوة الثورية للتحول الاجتماعى فى المجتمعات الغربية. فقد نظر كل من هربرت ماركيوز فى الولايات المتحدة وأندريه جورز **Andre Gorz** في فرنسا إلى الشباب على أنهم احتلوا موقع البروليتاريا بوصفها فاعلا رئيسيا فى التغير الاجتماعى[٣]. وفى هذا الصدد فقد تم المساواة بين حركات الشباب والحركات الطلابية، أو بين فصائل من هذه الحركات وبين الفصائل السياسية الحزبية أو المنتمية إلى حركة[٤]. ومن ثم فقد تم وُصف الفصيل الشبابي فى الحزب النازي فى ألمانيا بوصفه حركة شبابية، وبالمثل فقد تم وصف التنظيم الشبابى لحزب البعث العراقى على أنه حركة شبابية فى العراق[٥].

وإننى أفترض هنا أن الحركة الشبابية ليست كالحركة السياسية النشطة للطلاب كما أنها ليست لاحقة للحركات السياسية؛ ولذلك فإنها لا تكون بالضرورة فاعلاً ثوريًا. فأولاً نجد أن الحركات لا تُعرف ببساطة بهوية الفاعلين فيها (هذا على الرغم من أن هذا العامل يؤثر تأثيرًا كبيرًا على طابع الحركة) ولكنها تعرف من خلال طبيعة المطالب والتعبير عن صور المعاناة. وعلى الرغم من أن الواقع يدل على أن الطلاب هم من صغار السن، وأن صغار السن يكونون فى الغالب طلابًا، فإنهما فئتان مختلفتان. "فالحركات الطلابية" تجسد النضالات الجمعية لمجموع الطلاب وذلك للدفاع عن "حقوق الطلاب" أو توسيعها – مثل التعليم اللائق، أو الامتحانات العادلة، أو المصروفات الدراسية المعقولة، أو تحقيق إدارة تعليمية مسئولة[٦]. ومن

الناحية الأخرى فإن النشاطية السياسية لصغار السن فى التنظيمات السياسية لا تجعلهم بالضرورة فاعلين فى الحركات الشبابية. على العكس من ذلك فإنها تؤثر على تدعيم الشباب لتوجه سياسى محدد، والتحرك السياسى تجاهه (مثل الديمقراطية، أو البعثية، أو الفاشية). حقيقة أن بعض اهتمامات الشباب يمكن أن يعبر عنها وأن تختلط ببعض النزعات السياسية، كما هو الحال فى النزعة الفاشية فى ألمانيا، والتى تعبر عن بعض جوانب الحركة الشبابية الألمانية، أو كما هو الحال فى النزعة الدينية للمسلمين فى فرنسا، والتى تعكس جزئيا حالة من فردانية سلوك الفتيات المسلمات (من خلال وضع غطاء على الرأس). ومع ذلك، فإن هذه الإمكانية لا يجب أن تخلط بالموقف الذى يؤيد فيه صغار السن تنظيما بعينه أو حركة بعينها.

ولكن هل يعد النموذج المثالى السياسى للصغار هو نموذج ثورى بالضرورة؟ ليس الأمر كذلك على الإطلاق. فالمحقق أن النزعة السياسية المحافظة لكثير من صغار السن فى الغرب فيما بعد الستينيات، والتى دفعت هربرت ماركيوز إلى التراجع عن موقفه الأول، نقول إن هذه النزعة قد حطمت خرافة أن الشباب يشكلون طبقة ثورية. إن الإمكانية السياسية والقدرة التحويلية للحركات الشبابية تتصف بالنسبية، بالمقارنة بدرجة الضبط الاجتماعى التى تفرض عليها من قبل المعارضين لها. وعلى سبيل المثال، فإن نظامًا سياسيًا، مثل ذلك الذى يوجد حاليا فى إيران أو المملكة العربية السعودية، والذى يجعل أحد مهامه الأساسية التدقيق فى السلوك الفردى وأسلوب الحياة الفردية، مثل هذا النظام من المحتمل أن يقف فى وجه

الاعتراض الشبابى. ومن ثم فالحركات الشبابية لا تفرض سوى تحدٍ بسيط للنظم التسلطية، إلا إذا اصطبغ سلوكها بالصبغة السياسية. فالحركة الشبابية هى فى الأساس حركة تجسد المطالب الشبابية، ولهذا فإنها تجسد التحدى الجمعى الذى يهدف إلى الدفاع عن الوسط المعيشى الفكرى الشبابى (الهابيتوس الشبابى)، والذى أقصد به سلسلة الاستعدادات وأساليب الحياة والمشاعر، والتعبير عن الذات (بمعنى مزيد من الميل نحو التجريب والمخاطرة والمثالية والاستقلالية والحراك والتغيير) والتى ترتبط بالحقيقة السوسيولوجية "لكون الفرد صغيرًا". إن الوقوف فى وجه هذا الهابيتوس الشبابى ومحاصرته، يحتمل أن يولد معارضة جمعية.

ولكن وكما تقدم لنا خبرة المملكة العربية السعودية اليوم، فإن وجود الشباب الذى يخضع لتنظيم أخلاقى وسياسى لا يمنع من تكوين حركة شبابية، لأن الشباب الصغير (بوصفهم فئة عمرية)، غير قادر على تكوين تحدٍ جمعى للسلطة الأخلاقية والسياسية دون التحول أولاً إلى الشباب بوصفهم فئة اجتماعية، بمعنى التحول إلى فاعلين اجتماعيين. إننى عندما نشأت فى قرية صغيرة فى وسط إيران أثناء حقبة الستينيات، كان لي بطبيعة الحال حينئذ، أصدقاء وجماعات رفاق، تكلمت معهم ولعبت وتعاونت وتشاجرت. ومع ذلك فعند هذه السن فإننا لم نكن شبابًا بالمعنى الحرفى للكلمة؛ لقد كنا مجرد أشخاص صغار، فقط أعضاء فى جماعة عمرية متشابهة. ففى القرية لم يكن لمعظم صغار السن سوى فرص قليلة لممارسة "الشبابية"، فهم يتحركون بسرعة من مرحلة الطفولة، والتى هى مرحلة

الاعتماد على الآخرين والقابلية للتعرض للخطر، إلى مرحلة الرشد، والتي هي عالم العمل، والوالدية والمسئولية. كما إن هناك كثيرا من الصغار لا يذهبون إلى المدرسة مطلقا. ولم يكن هناك سوى النزر اليسير من "الاستقلال النسبي"، خاصة بالنسبة للصغار من الفتيات، اللاتي ينتقلن بسرعة من مسئولية الأب إلى مسئولية الزوج ويدربن على أداء أدوارهن بوصفهن زوجات لفترة طويلة قبل سن البلوغ (إن استثناء الذكور من هذه المسئولية يدل على الطريقة التي يتدخل بها الجندر في عملية تكوين الشباب).

وهذا هو ما قصده برديو جزئيًا عندما ذهب إلى أن الشباب ليس إلا مجرد "كلمة"، ذاهبًا إلى أن الحديث عن الشباب بوصفهم وحدة اجتماعية هو في حد ذاته استغلال للصغار(٧). فكيف لنا أن نتصور الشباب فئة مستقلة، مادام الصغار الذين ينحدرون من طبقات مختلفة (أغنياء وفقراء) لا يشتركون إلا في النزر اليسير؟ ويجب أن أضيف هنا أن الفروق في عوالم الحياة بين الذكور والإناث من صغار السن كان أمرًا ملحوظًا. ومع ذلك فإن رأي برديو ينطبق فقط على الموقف قبل المدرسي، حيث يخبر الشباب عوالم اجتماعية مختلفة. ولكن وكما اعترف هو نفسه، فإن المدارس التي يدخلها أعداد كبيرة في العصور الحديثة قد غيرت كل هذا. فقد أنتجت "شبابية" على المستوى الوطني والعالمي.

ومن ثم فإن الشباب بوصفهم فئة اجتماعية، أي بوصفهم فاعلين جمعيين، تعتبر ظاهرة حديثة، وهي بحق ظاهرة حضرية. ففي المدن الحديثة يتحول "الصغار" إلى "شباب"، عن طريق تطوير وعي خاص حول كونهم صغارًا،

وحول شبابيتهم. ويعمل نمط التمدرس، المنتشر فـــى المنــــاطق الحـــضرية، بوصفه عاملا أساسيا فى إنتاج فترة الشباب وفى تطويل هذه الفتـــرة، ففيهـــا تكتسب المكانة، وتشكل التوقعات، والوعى النقدى. إن المدن، باعتبارها بوتقة للتنوع والإبداع والإيهام، توفر فرصًا للشبيبة لاستكشاف نماذج بديلة للـــدور والاختيارات، كما أنها تفتح الآفاق للتعبير عن الفردية. إن وسائل الاتـــصال الجماهيرى والفضاءات الحضرية والحـــدائق العامـــة، ومراكـــز الـــشباب، والمحلات التجارية الكبيرة، والتعقيدات الثقافية، ونواصى الشارع المحليـــة، تقدم مجالات لتشكيل الهويات الجمعية والتعبير عنها. وهنا يمكن للجمـــاهير المتفرقة من الأفراد الصغار أن يشتركوا فى خصائص عامة للتعبيـــر عـــن مظاهر القلق المشتركة، وطلب الحرية الفرديـــة، وبنــــاء هويــــات مخالفـــة وتأكيدها. إن الأفراد يمكن أن يبنوا هويات ويرتبطون بها عبر هذه الروابط والشبكات المقصودة كالمدارس، والنواصى، وجماعات الرفاق، والمجـــلات الشبابية. ومع ذلك فإن الهويات تتشكل بالأساس عبر "الـــشبكات الـــسلبية"، وأعنى بها صور التواصل التلقائية وغير المقصودة بين الأفراد المتفـــرقين، والتي يتم إقامتها من خلال الإدراك الضمنى (الكامن) لمظاهر التشابه، والتى يتم التعبير عنها من خلال الظهور فى الفضاء العام، أو بشكل غير مباشـــر من خلال وسائل الاتصال[٨]. ويدرك صغار السن، بوصـــفهم فـــاعلين فـــى الفضاء العام، هويتهم المشتركة من خلال مشاهدة (رؤية) الرموز الجمعيـــة المستخدمة (القمصان والسراويل وأساليب قص الشعر)، وأنمـــاط الأنـــشطة (حضور احتفالات موسيقية، والتردد على محلات بيع المصنفات الموسيقية، والتسوق فى المحلات التجارية الكبيرة)، والأماكن (الاستاد ومضامير الجرا

والنواصى). وعندما يطور الصغار وعيًا خاصًا بأنفسهم باعتبارهم شبابا ويبدأون فى الدفاع عن وسطهم الشبابى ونشره، فإن شبابيتهم بوصفها موضة جمعية، أو قل حركتهم الشبابية، تبدأ فى التشكل. فعندما يحاصر القهر السياسى النشاطية المنظمة، فإن الشباب يمكن أن يشكلوا لاحركة.

وعلى عكس الحركات الطلابية، والتى تحتاج إلى درجة معقولة من التنظيم وبناء الاستراتيجية، فإن "اللاحركات" الشبابية يمكن أن تحدث تغييرًا لمجرد وجودها فى العلن. إن صغار السن يمكن، من خلال انشغالهم المركزى "بالإنتاج الثقافى" أو أساليب الحياة، يمكن أن يبتدعوا معايير اجتماعية جديدة وممارسات دينية، وشفرات ثقافية، وقيم، وذلك دون الحاجة إلى تنظيم له قواعده البنائية، ودون الحاجة إلى قيادة وأيديولوجيات. ويحدث ذلك لأن اللاحركات الشبابية لا تتسم بما يفعله صغار السن (التشبيك والتنظيم وتوزيع الموارد والحراك) بقدر ما تتسم بما يكون عليه صغار السن (فى أساليب السلوك والمظاهر الخارجية وطرائق الكلام والمشى فى الفضاءات الخاصة والعامة). وتتأسس هوية اللاحركية الشبابية لا على الفعل الجمعي كما هو الحال فى الوجود الجمعى؛ كما أن أشكال التعبير لا تأخذ شكل الاحتجاج الجمعى بقدر ما تأخذ شكل الحضور الجمعى. إن قوة الشباب المسلم فى الشرق الأوسط تكمن فى قدرة الفاعلين المتفرقين على تحدى السلطات السياسية والأخلاقية من خلال المثابرة على مجرد الحضور البديل. وبالرغم من أن اللاحركات الشبابية تهتم بحكم تعريفها بالمطالب الشبابية، فإنها تستطيع، وهى بالفعل كذلك، أن تشكل إنذارا بحدوث التغير الاجتماعى

والتحول الديمقراطي تحت هذه النظم ذات التوجهات المذهبية التي تضيق أيديولوجياتها إلى الحد الذى لا تستطيع من خلاله أن تستوعب المطالب الشبابية للشباب المسلم.

ففى إيران، حيث تلتقى السلطة الأخلاقية مع السلطة السياسية فإن الضبط الاجتماعى الوحشى قد أدى إلى ظهور هوية شبابية متميزة، وشكل من أشكال التحدي الجمعي المميز أيضا. فقد أصبح صغار السن جزءًا مركزيًا من حركة الإصلاح ما بعد الإسلاموية، تلك التى لا تألوا جهدا فى تحريك الشباب وتعبئته. إن تأكيد الطموحات الشبابية والدفاع عن وسطهم المعيشى الفكرى (الهابيتوس) يشكل جزءا لا يتجزأ من صراعهم مع السلطة الأخلاقية والسياسية. لقد شكل الشباب الإيرانى، الذى جعل الدولة هدفًا لنضاله، واحدة من أهم اللاحركات الشبابية فى العالم الإسلامى، فقد انصهر النضال من أجل استعادة الشبابية بالنضال من أجل تحقيق المثل الديمقراطية. وعلى العكس من ذلك فإن الشباب المصرى، الذى يعمل فى ظل كوابح "الثورة السلبية" فإنه يتبنى استراتيجية "التجديد المتكيف" **Accommodating innovation**، محاولاً أن يكيف مطالبه الشبابية مع المعايير السياسية والأخلاقية والاقتصادية القائمة. وفى إطار هذه العملية فإنهم أعادوا تعريف المؤسسات، والمعايير المسيطرة وجمعوا بين المسايرة والمغايرة، وهى تعتمد بشكل أكبر على أعراف دينية. ومع ذلك فإن هذه الثقافة الفرعية تتشكل داخل النظام القائم، وليس ضده أو خارجه. فالشباب المصرى ظل بعيدًا عن كونه حركة، وبعيدًا عن الانخراط فى النشاطية السياسية حتى أواخر عام ٢٠٠٠، وهو الوقت الذى بدأت فيه إتاحة الفرصة عبر الإنترنت لفتح مجال للحراك الجمعى.

لقد أدت النشاطية السياسية الكرنفالية لصغار السن فى الثورة الإسلامية[٩]، بجانب الحرب مع العراق، وتأسيس المؤسسات الثورية الجديدة، كل ذلك قد أعطى هؤلاء الشبيبة دورًا جديدًا، وموقعًا متميزًا، مع تغير لصورتهم من "صغار السن مثيرى المشاكل"، إلى "أبطال وشهداء". تلك هى الصورة "الكرنفالية للشباب الذكور" الذين ينحدرون من أسر الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا. وفى نفس الوقت فإن صغار السن قد تم النظر إليهم باعتبارهم معرضين للأفكار المفسدة، ومن ثم فإنهم فى حاجة إلى الحماية وإلى الضبط. ولذلك فإن النظام الإسلامى قد بدأ فى عام ١٩٨٠م برنامج "الثورة الثقافية" من أجل أسلمة الثقافة والمناهج التعليمية، ولإعادة إنتاج النموذج المثالى" للإنسان المسلم". لقد أغلقت الجامعات لمدة عامين، وتأسست روابط إسلامية فى المدارس، كما خضعت الأماكن العامة لرقابة البوليس المسئول عن الأخلاق – المدافع عن النظام.

ولقد عملت الحمى الثورية على استمرار هذا النظام من الرقابة على مدار عقد من الزمان، وساعد على ذلك الانشغال بالحرب وقمع المعارضة. فلقد كان الصغار من الشباب إما على جبهة القتال، وإما فارين إلى الخارج مفضلين الإهانة التى يتعرضون لها فى المنفى على "الاستشهاد البطولى" فى معركة "لا معنى لها". وبالرغم من أن المراهقين قد وجدوا فى المدارس مأوى لهم، وذلك فى الغالب من خلال تعمد الرسوب فى الامتحانات لتأجيل التخرج، فإنهم قد عاشوا فى حالة من القلق والكآبة والاكتئاب[١٠]. فهناك

واحد من بين كل ثلاثة من تلاميذ المدرسة الثانوية يعانى من اضطراب سلوكى، وتعانى الإناث على وجه خاص من وطأة المشقة والخوف والاكتئاب. وتكشف أبيات من الشعر، هى تأملات لفتاة تتحدث إلى ذاتها، تكشف عن الكآبة الداخلية وهى تشاهد التحلل التدريجى لشبابها قائلة:

لا يتعرف علىّ أبى ألبتة فى الشارع .

وهو القائل "جميعكن ندّابات".

نعم، نحن نتشح بالسواد من الرأس إلى القدم.

وأشعر بالخوف أحيانا عندما أفكر أن أبى لا يعرفنى

وأنا فى هذا السواد الذى لا لون له...

وعندما أنظر إلى المرآة،

لا أرى إلا عجوزا.

هل ما زلت نائمة؟

آه ... أشعر بالهرم والتعاسة.

لماذا يجب علىّ أن أكون مختلفة عمن هن فى سن العشرين؟

لقد أخذوا بهجتي حتى النخاع،

وأغلقوا عينى عن السعادة،

ومنعونى من أن أسير فى طريقى...

آه... أشعر وكأنى امرأة عجوز...

كلا، أنا أريد أن أكون صغيرة،

أريد أن أحب،

أريد أن أرتدى ثوبًا أبيض، أن أبتهج وأمرح،

وأنطلق لتحقيق أحلامى...

ولكن عندما أنظر إلى المرآة.

أشعر أننى أتمزق وأهرم...[١١]

وقد لاحظ بعض المسئولين هذا النوع من اليأس العميق فى حياة الصغار. لقد فشل القادة الإسلاميون الذين تقوقعوا داخل الصورة الذهنية التى كونوها بأنفسهم وبعدائهم المذهبي للبهجة، فشلوا فى قراءة العقول والقلوب الداخلية لهذا القطاع المتنامى من السكان. لقد ظهرت الحقيقة المذهلة فقط فى سنوات ما بعد الحرب عندما لاحظ بعض المسئولين ما أطلقوا عليه "السلوك الغريب" بين صغار السن. ومع انتهاء الحرب وإعادة البناء فيما بعد الحرب، بدأ الشبيبة يعبرون عن ذواتهم بشكل فردى وجماعى. وحملت لنا وسائل الإعلام قصصا عن "السلوك غير البناء" للشباب الإيرانى. فقد تم ضبط بعض الأولاد وهم يتخفون فى زى النساء ويسيرون فى الشوارع فى جنوب المدينة. وارتدت الفتيات مُتشبهات بالرجال ملابس ذكورية حتى تهرب من مضايقات البوليس المراقب للأخلاق. ورفض بعض طلاب الجامعات أن يدرسوا المناهج الدينية[١٢]، "كما شنت السلطات فى المدينة الإسلامية

الإيرانية المقدسة، حملة على موسيقى البوب، وتم القبض علـــى عـــدد مـــن الشباب بسبب الموسيقى عالية الصوت الصادرة من أجهزة ســـياراتهم"(١٣). وأشارت تقارير أخرى عن جماعات من الذكور الصغار الذين يرقصون فى الشوارع المجاورة للاحتفالات التى يجلد فيها الناس أنفسهم فى يوم الحـــزن العظيم، "يوم عاشوراء". ويقوم الشباب الصغير بالبحث عن اللهو عن طريق تصادم السيارات ببعضها، أو عن طريق لعب شكل من أشكال "عراك الديك": التسابق بالسيارات مع تقيد الذراعين بعيدًا عن مقود السيارة ومحاولة القفـــز من على جرف(١٤). كما انتشر تعاطي المخدرات بـــين طـــلاب المـــدارس، وانخفض متوسط السن للعاملات فى مجال الدعارة من ٢٧ ســـنة إلـــى ٢٠ سنة، مما أدى إلى تضاعف هذا النوع من النشاط بحوالى ٦٣٥% فى عـــام ١٩٩٨(١٥).

وبجانب صور التمرد الفردى، فإن الشبيبة يستغلون أية فرصة لتأكيـــد ثقافة فرعية منفتحة وخفية، تتحدى السلطة السياسية والدينية؛ فالقيود الشديدة المفروضة على الموسيقى لم تردعهم عن سماعها. وعندما أقام عمدة طهـــران ذو النزعة الإصلاحية، غلام حسين خرباشى **Gholam Hussein Karbaschi** عددًا من المراكز الثقافية فى جنوب طهران، شكل الشباب ٧٥% من أولئـــك الذين يملأون فصول دراسة الموسيقى الكلاسيكية وصالات العـــزف. كمـــا ملأت الشوارع الرئيسية فى المدن الكبيرة تـــسجيلات الكاســـيت والفيـــديو للمطربين الإيرانيين فى المنفى، كما وجدت شرائط الفيديو الموسيقية علـــى غرار ما تبثه قناة **MTV** انتشارًا كبيرًا. وطفق الشباب صـــغار الـــسن فـــى

تشغيل موسيقى عالية الصوت من سياراتهم المسرعة، وذلك لإغضاب ذوى النزعة الدينية المتطرفة، بينما كانت فرق موسيقى الـروك والبـوب تقـيم حفلاتها تحت جنح الظلام. ولم يستمتع المراهقون بالموسيقى فحسب، ولكنهم استمتعوا بثقافتهم الفرعية والموضة – السراويل الضيقة، واللهجة الإنجليزية باللكنة المحلية، والوشم – والتى تم اكتسابها عبر شرائط الفيديو المهربة[١٦]. واكتسبت موسيقى الراب والموسيقى النحاسية على وجه الخصوص انتشارًا واسع النطاق. وبحلول عام ١٩٩٩ أصبحت الثقافات الفرعية الموسيقية أكثر انتشارًا إلى الحد الذى أجبر فيه وزير الثقافة ذو النزعة الإصـلاحية علـى الاعتراف بأول حفل "لموسيقى البوب" فى الجمهورية الإسلامية. ولقد هرب بعض المراهقين من منازلهم للالتحاق بفرق الروك، منجذبين نحو الـشعور بالانتماء (إليها)، على الرغم من مطاردة البوليس الذى يراقب الأخلاق.

والحقيقة إن مشكلة المراهقين الهاربين من أسرهم أصـبحت مـشكلة اجتماعية رئيسية. ففى عام ٢٠٠٠ أشارت التقارير إلى أن طهران "تعـانى من أزمة حادة بسبب الفتيات اللائى يهربن من أسرهن ويـصبحن ضـحايا لشبكات الدعارة والاتجار بالبشر". وفى الفترة ما بين عـام ١٩٩٧، ١٩٩٨ تضاعف عدد المراهقين الهاربين ثلاث مرات. وفى طهران وحدها قدر عدد الفتيات الهاربات من أسرهن فى عام ٢٠٠٠ بتسعمائة فتاة، وهو رقم قفز إلى ٤ آلاف فى عام ٢٠٠٢[١٧]، وقد بلغ هذا الرقم على المستوى القـومى ٦٠ ألف[١٨] . ويبدو أن السبب الرئيسى وراء ذلك هو تأكيد الفردانية – بمعنـى الحرية فى اختيار شريك الحياة (٤٢%) والتحرر من رقابـة الأسـرة[١٩].

ولقد قالت إحدى الفتيات التى تم القبض عليها بسبب الهروب من الأسـرة : "أنا أريد أن أغادر إيران"، وأضافت، "أنا لا أحب إيران على الإطلاق. فأنـا أشعر أننى فى سجن هنا حتى وإن كنت أجلس فى حديقة عامة".

وبالرغم من أن المواعدة العلنية كانت فى مقدمة الأمور التى يعاقـب عليها القانون الأخلاقى الإسلامى، فالشباب اختلقوا من الأساليب ما يقاومون به ذلك؛ فالأولاد والبنات من الطبقة الميسورة الحال يجرون اتصالات لـيس فقط فى الحفلات الخاصة أو الاحتفالات الموسيقية الخفية، ولكنهم يجـرون هذه الاتصالات فى الحدائق العامة ومجمعات التسوق الكبيرة والمطاعم، وهى اتصالات يتم ترتيبها فى الغالب من خلال الهواتف النقالة. وفى مثـل هـذه "المواعده عن بعد" يجلس الذكور والإناث بعيدًا عن بعضهم ولكنهم يراقبون بعضهم عن كثب ويتحاورون، ويعبرون عن عواطف الحـب عبـر أثيـر الهواتف. ويسعى صغار الشباب من الجنسين، من أجل طلب الخـصوصية والظهور العلنى الشرعى، يسعون إلى تأجير سيارات الأجرة يتجولون بهـا عبر المدينة دون أن يعرفهم أحد، وهم يجلسون فى المقاعـد الخلفيـة مـن السيارة لساعات طويلة يتبادلون فيها العواطـف الرومانـسية، ويـشعرون بالسعادة من الصحبة. ولقد أدى انتشار عيد الحب (يـوم الفـالانتين) بـين الشباب، أدى إلى تزايد علاقات "الحب الممنوعة"، بما فيها العلاقات الجنسية. والواقع أن هناك شواهد متفرقة تشير إلى انتشار العلاقـات الجنـسية قبـل الزواج بين الشباب الإيرانى المسلم، على الـرغم مـن قـسوة العقوبـات المفروضة على مثل هذه العلاقات. ولقد ادعى أحد الأكـاديميين أن هنـاك

واحدة من بين كل ثلاث فتيات من غير المتزوجات، قد دخلن في علاقة جنسية، وأن ٦٠% منهن من منطقة شمال طهران. ولقد بلغت عدد حالات مرضى الإيدز بين النساء غير المتزوجات حوالى ٩٠ حالة من بين ١٣٠ حالة أبلغت عنها المستشفيات[٢٠]. ولقد أخبر أحد الموظفين فى بلدية طهران فى أحد تقاريره أن: "هناك ١٠ أو ١٢ من حالات الإجهاض يتم العثور عليها فى صناديق القمامة شهريًا"[٢١]. وعلى الرغم من أنه لا يوجد لدينا معلومات رسمية عامة، فإن الباحثين والأطباء قد حذروا من ظاهرة الحمل غير المرغوب فيه. فالأطباء يتحدثون بشكل غير رسمى عن الحقيقة التى مفادها "أنه لا يمر أسبوع دون وجود حالتين أو ثلاث حالات من الفتيات اللاتى يأتين إلى العيادة بهدف إجراء عملية إجهاض"[٢٢]. وتشير التقارير إلى أن ٦٠% من المرضى من النساء اللاتى يطلبن الإجهاض هم من الفتيات الصغيرات غير المتزوجات[٢٣]. ولقد أشار مسئولو صندوق الأمم المتحدة للسكان فى طهران إلى أحد البحوث التى أجريت عن "أخلاقيات" (والتى تعنى العلاقات الجنسية) صغار السن، تم إخفاء نتائجه باعتبارها نتائج "مرعبة" إن لم تكن مدمرة [٢٤]. وفضلاً عن ذلك فمن الأمور الشائعة بكثرة بين الإناث صغيرات السن العناية بالمظهر والملابس والموضة، وإجراء عمليات التجميل.

فمن الواضح أن قضية العلاقات الجنسية بين الشباب الصغار قد فرضت على الدولة الإسلامية تحديًا كبيرًا، مختبرة بذلك قدرة التوجه الإسلاموى على استيعاب الشباب الذين لديهم حساسيات خاصة تجاه هذه

القضية. ولقد تقدم الرئيس رافسنجانى فى بداية التسعينيات بفكـــرة "الــزواج المؤقت"كحل "إسلامى" لهذه الأزمة. ويعنى ذلك ضبط العلاقات الجنسية من خلال علاقة محددة قصيرة المدى (قد تستغرق ساعات قليلة) وأن يسمى ذلك "زواجا". كما اقترح آية الله هيرى شيرازى فكرة "الصحبة المشروعة" (دون الدخول فى علاقة جنسية) وهى علاقة منظمة مفتوحة يوافق عليها الوالـــدان والأقارب[٢٥]. ونادى آخرون بوثيقة تؤسس لشرعية مثل هذه العلاقـــات، أى العلاقات الزواجية المؤقتة التى لا يعيش فيها الزوجان سويًا[٢٦]. وفى عـــام ٢٠٠٠م قدم الإسلاميون المحافظون فكرة بيت العاطفة حيث يذهب إلى هـــذا البيت الراغبون فى ممارسة العلاقات الجنسية من خلال إقامة "زواج مؤقت" لكى يضفوا "الشرعية" على علاقاتهم الجنسية مع الغوانى.

ولقد عملت الممارسات السياسية الثقافية المشبعة باليأس والمنتشرة بين صغار السن، عملت على تحطيم الصورة الذهنية الإسلاموية حـــول هـــؤلاء الشباب بوصفهم أفرادا لديهم قدرة على التضحية الذاتيـــة وأنهـــم يكرســـون أنفسهم للشهادة أو للقواعد الأخلاقية. لقد قلب صغار الـــسن عمليـــة إنتـــاج "الشباب المسلم" عن طريق تحدى السلطة السياسية والأخلاقية للنظام. لقد كان التعبير عن القلق من تزايد ظاهرة الحجاب غير الصحيح (ارتداء الحجـــاب على نحو غير صحيح تمامًا) من الفتيات فى المـــدارس والجامعـــات، أحـــد العوامل التى أثارت المسئولين فى الدولة. وقد كان لسان حالهم يقول: "نحـــن نواجه مأزقا ثقافيا خطيرا. فما العمل إذن؟" [٢٧]. وتشير الإحصاءات إلى أن ٨٥% من صغار السن فى عام ١٩٩٥ قد قضوا وقت فراغهم فى مـــشاهدة

التليفزيون، ولم يشاهد سوى ٦% منهم البرامج الدينية؛ و ٥٨% منهم أنفقوا وقتهم في قراءة الكتب، ولم تزد نسبة الذين اهتموا بقراءة التراث الديني عن ٨%[٢٨]. وبلغت نسبة الشباب الذين ظهرت لديهم حالة من حالات اللامبالاة ٨٠% من مجموع الشباب، بما في ذلك أولئك الذين يعارضون المؤسسة الدينية واللوائح الدينية والقيادة الدينية[٢٩]، كما أن هناك نسبة ٨٦% من الطلاب لا يؤدون الصلوات اليومية[٣٠]. وقد أكدت المسوح الرسمية عدم الثقة العميقة التي تفصل الشباب عن الدولة وسياساتها. فالغالبية العظمى (٨٠%) يفتقدون إلى الثقة في رجال السياسية[٣١]، ومعظمهم (أكثر من ٧٠%) يرون الحكومة باعتبارها مسئولة مسئولية كاملة عن مشكلاتهم.

ومع ذلك فإن عدم الثقة في السلطات الإسلامية لا يعني بحال أن الصغار قد ابتعدوا عن الدين، فالواقع أنهم يعبرون عن مستوى مرتفع من "التدين" فيما يتعلق "بالمعتقدات" و"المشاعر" الدينية الأصولية[٣٢]، مع ما أكدت عليه إحدى الدراسات من أن حوالي ٩٠% من الناس يعتقدون في وجود الله، وفي فكرة الدين[٣٣]. ولكن الشباب يبدون درجة عالية من اللامبالاة تجاه الممارسات الدينية؛ فالمعتقدات والمعارف الدينية لا يبدو لها سوى تأثير طفيف على حياتهم اليومية. إن الله موجود ولكنهم لا يمتنعون عن تعاطي الخمور أو التواعد الجنسي اللطيف؛ فالدين بالنسبة إليهم هو أقرب إلى الواقع الثقافي والفلسفي منه إلى الواقع المذهبي الأخلاقي. ففي الوقت الذي يرفض فيه معظم الشباب حضور الاحتفالات التي تقام في المساجد، فإنهم يذهبون إلى المحاضرات العامة والخاصة التي يقدمها "مثقفون دينيون"، وهي ظاهرة

انتشرت فى منتصف التسعينيات. إن الشباب الإيرانى المتعولم، مثلــه مثــل نظيره المصريِ، يخترعون أساليب لتدينهم الخاص، وهم يمزجون بين ما هو دينى وما هو علمانى، بين العقيدة والحرية، بين المسايرة والمغايرة .

ويستخدم كثير من صغار السن فى محاولــة مــنهم للتكيــف الهــدام **Subversive accommodation** يستخدمون المعايير والمؤســسات القائمــة خاصة الطقوس الدينية كى يبرزوا مطالبهم الشبابية، ولكنهم عندما يفعلــون ذلك فإنهم يعيدون بشكل إبداعى الكوابح التى تفرضها هذه القوانين والمعايير، ويردونها إلى أصحابها. ولقد تم التعبير عن هذه الاستراتيجية على أحسن ما يكون من خلال الطريقة التى تعامل بها الشباب فى شمال طهران مع الطقس الشديد الاحترام فى شهر محرم، والذى يتم فيه تذكر موت الإمــام الحــسين حفيد النبي محمد (ﷺ). فقد اخترع الشباب الحفلات التى أطلقوا عليها "حفلات الحسين"، وبذلك فقد قلبوا هذه المناسبة الجليلة فى الحداد إلى مناسبة للبهجــة والمرح والتلاقى الاجتماعى. ونجد هنا أن الأولاد والبنات يرتدون أفضل ما لديهم من الثياب ويجوبون الشوارع، وينظمون مسيرات للحــداد ويــستغلون المناسبة للبقاء خارج منازلهم حتى الفجر، يلتقون ويتبادلون أرقام الهواتــف ويتواعدون[٣٤]. وبطريقة مشابهة فقد أعادوا اختراع الطقس المــسمى "شــام غريبان" (ليلة الحادى عشر من شهر محرم)، وهو من أكثر الطقوس الشيعية حزنًا وأسىً فى إيران الإسلامية، هذا الطقس قلب إلى ليلة للسلام. وفى هــذا الطقس نجد جماعات مكونة من ٥٠ إلى ٦٠ فتى وفتاة يحملون الشموع عبر الشوارع إلى الميادين الكبيرة ويجلسون على الأرض فى دوائر، وغالبًا مــا

يميلون بعضهم إلى البعض فى مشهد عاطفى على أضواء الشموع ويستمعون إلى النواح (الأغانى الدينية الحزينة) وهم يتبادلون أطراف الحديث ويتأملون ويعبرون عن عواطف الحب أو يتحدثون فى السياسية فى أصوات هامسة حتى طلوع الفجر[٣٥].

إن هذه الطقوس من المقاومة لا تنتهى بغير عقاب من خلال الباسيج **baseejies**[*]، أو فرق الشباب "الأصولى" الذين يهاجمون المشاركين فى هذه الحفلات ويمنعون تجمعاتهم، وهم إذا يفعلون ذلك فإنهم يحولون هذا النوع من "التكيف الهدام" إلى مواجهة سياسية. وهنا يصبح الثقافى سياسى على نحو واضح. ففى يناير ١٩٩٥م، حدث أن خرج مئات الآلاف من مشجعى كرة القدم، فى إحدى المباريات فى طهران، خرجوا غاضبين بسبب عدم موافقتهم على نتيجة إحدى المباريات. وقام هؤلاء المشجعون بأعمال شغب دمرت جزءا من الاستاد، وانتهت إلى اجتياح جماهيرى من الشباب الذين هتفوا: "الموت للنظام البربرى"؛ "الموت للباسدران"[٣٦][**]. وفى عام ٢٠٠٤م تقاتل ما يزيد عن خمسة آلاف شاب مع جماعات الأمن الأهلية العنيفة من شمال طهران؛ وقبل ذلك بكثير، شهدت مدينة تبريز آلاف المشجعين لكرة القدم وهم يعبرون عن غضبهم ضد فرق الباسيج، وذلك بسبب اعتراضهم على السلوك "غير الملائم" الذى يقوم به عدد قليل من الجماهير. إن الشعور

(*) الباسيج : تعنى بالفارسية" التعبئة" أو "قوات التعبئة الشعبية، وهى قوات شبه عسكرية تتكون من متطوعين من المدنيين الذكور والإناث. وتتبع الباسيج الحرس الثورى الإيراني، كذلك تضم مجموعات من رجال الدين وتابعيهم. (المترجم)

(**) الباسدران Pasdaran هم الحرس الثورى الإيرانى. (المترجم)

بالمرح الجمعى أصبح وسيلة للتعبير عن الاعتراض أكثر من كونه وسيلة للعنف والامتعاض الجمعى. فالتعبير عن "السعادة" بين الجماهير لا يحدد فقط المبادئ الصارمة الخاصة بالحزن والكآبة، بل يحدد أيضا الطريقة التى يتم بها كبح هذه المشاعر. إن نجاح الفريق القومى الإيرانى لكرة القدم فى أستراليا فى نوفمبر ١٩٩٧، وفى انتصاره على الولايات المتحدة فى مسابقة كأس العالم فى باريس فى يونية ١٩٩٨ قد دفع بأعداد كبيرة من الأولاد والبنات إلى الشوارع فى كل المدن الرئيسية وهم يهتفون ويرقصون ويستخدمون آلات التنبيه فى سياراتهم. وقد فشلت قوة الشرطة فى السيطرة عليهم لمدة خمس ساعات، واضطرت للجلوس بعيدًا تراقب هذه الحشود فى نشوتها الابتهاجية[٣٧]. أما فى مدينة خارادجى، فقد التف الشباب حول رجال الباسيج وهم يهتفون " الباسيج يجب أن يرقص!" ولكن حتى الهزيمة فقد تم أخذها ذريعة للتعبير عن هذه المعارضة الجمعية. فعندما خسر الفريق الإيرانى أمام فريق البحرين فى عام ٢٠٠١م، خرج مئات الألوف من المباراة إلى الشوارع معبرين عن غضبهم الشديد ضد السلطات الإسلامية. وظهرت مسيرات فى ٥٤ منطقة مختلفة فى طهران، قادها الشباب، مُرددين شعارات سياسية، مع إلقاء الحجارة والقنابل المصنوعة يدويًا على رجال الشرطة، وتخريب سيارات الشرطة، وتكسير إشارات المرور مع إضاءة الشموع للتعبير عن العزاء فى الهزيمة. وشهدت مدن أخرى، خراجى، وكمن، وشيراز، وكاشان، وأصفهان، وإسلام أباد، شهدت أيضًا احتجاجات مشابهة. ولم يذهب هؤلاء المحتجون إلى منازلهم إلا بعد القبض على ٨٠٠ منهم[٣٨]. ولكن لاشىء أكثر رمزية، فيما يتصل باحتجاجات الشباب، من

إشعال النيران التى يتم من خلالها الاحتفال بالنيروز، وهو يمثل بداية السنة الإيرانية. لقد منعت الدولة الإسلامية هذا التقليد الفارسى القديم. ولكن الشباب يحولون، عن طريق إشعال ملايين النيران، المجتمعات المحلية إلى مناطق معارك متفجرة، متحدين بذلك القيود الرسمية على أداء الطقس وما يرتبط به من فرح ومرح[٣٩]. إن "لغز الألعاب النارية"، قد وصفته إحدى الصحف اليومية على أنه يرمز إلى غضب الشباب ضد السلطات الرسمية التى يُنظر إليها باعتبارها مانعا لهم من المرح والبهجة[٤٠].

وتعمق معارضة الجيل الأصغر الصراع بين التيارات الإصلاحية والتيارات المحافظة فى الحكومة. فقد لام الإصلاحيون ما يسببه الشباب من عدم استقرار مما يؤدى بالمحافظين إلى فرض مزيد من الضغط الأخلاقى و"الكبح الأخلاقي للمرح". فالإصلاحيون يدعون إلى التسامح والفهم من خلال فتح حوار عام عن ضرورة وقت الفراغ[٤١]. وهم إذ يفعلون ذلك، فهم يفتحون أمام الشباب آفاقًا للتعبير عن إرادتهم، ويبدون قدرًا من الدعم السياسى والتشجيع لهم. وقد استمر الشباب فى الدفع بمطالبهم، مستعينين فى ذلك بأصدقائهم الموجودين عند القمة، ولم يقتصر نشاطهم على الاعتراض فقط، ولكنه اشتمل على الانخراط فى نشاطية سياسية مدنية. ففى العام ٢٠٠١م تم تسجيل حوالى ٥٠ منظمة غير حكومية شبابية فى طهران، وحوالى ٤٠٠ عبر البلد كلها[٤٢]. وخلال عامين من الزمان، وصل عدد هذه المنظمات إلى ١١٠٠منظمة منها ٨٥٠ منظمة شاركت فى المؤتمر القومى للمنظمات غير الحكومية للشباب فى عام ٢٠٠٣م[٤٣]. وهناك الآلاف من هذه

المنظمات التى ازدهرت بشكل غير رسمى عبر البلد كله، وهى تعمل فى المجالات الثقافية والفنية والإحسانية والتنموية والفكرية. وتقوم هذه المنظمات بتنظيم محاضرات وحفلات وأعمال إحسان، كما تنظم الأسواق التجارية، ويكون نشاطها فى بعض الأحيان قائمًا على تجديدات إبداعية ملحوظة. ففى إحدى المناسبات قام مجموعة من الشباب بتقديم مقترح إلى الرئيس خاتمى يتضمن خطة لإنشاء مجلس وزراء بديل من الشباب لتشكيل "حكومة شبابية"، ولكن ظل بحثهم عن احتلال الفضاء العام لتأكيد حساسيتهم الشبابية، ظل محطة اهتمام رئيسية لهذه الثقافات الشبابية المتعولمة (التى يتم التعبير عنها فى أمور الجنس والأدوار الجندرية وأساليب الحياة)، وأدى ذلك إلى إبعادهم عن التزامات الحركة ما بعد الإسلاموية، وقربهم من المتوضعات الأخلاقية التقليدية[٤٤]. ولقد أغضب سلوك الشباب أصحاب النزعة المتزمتة من المحافظين، الذين وقفوا ضد ما أسموه "بالغزو الثقافى، و"الهوس الكروى"، و"المشاعر المضادة للإسلام"، وحملوهم مسئولية "فشل الرئيس خاتمى فى حل مشكلات الفقر والبطالة والفساد"[٤٥]. ومن ثم فقد شن المحافظون حملات جديدة على التجمعات والأماكن والأحداث والسلوكيات التى اعتقدوا أنها تتنافى مع "الأخلاق" و"الوقار" و"عدم اللياقة"؛ وأعدوا وحدات خاصة تتكون من شباب يرتدى زيا موحدا، ويحملون بنادق آلية وقنابل يدوية لإعادة النظام الأخلاقى إلى الجمهورية[٤٦].

إن هذا الظرف المستمر، الذى يشتمل على كل من الكبح (كبح الشبابية من خلال السلطة السياسية الأخلاقية) والفرصة (تثمين دور الشباب

وتشجيعهم)، هذا الظرف قد منح الشباب إحساسًا خاصًا بالــذات، وبإمكانيــة العمل الجمعي، وهو وضع لم يمتلكه نظراؤهم من الشباب فى مصر والمملكة العربية السعودية، ولكن ظهور الحركة الشبابية الإيرانية القومية كان له أبعاد أخرى أكبر من السياسة. لقد أدت التحولات الاجتماعية الكاسحة منذ بدايــة الثمانينيات إلى بلورة "الشباب" بوصــفها فئــة اجتماعيــة، ومــن الناحيــة الديموجرافية فقد شهدت إيران منذ عام ١٩٩٦ م نموًا كبيــرًا فــى أعــداد الشباب، حيث شكل الشباب قبل سن الثلاثين ثلثى عدد السكان. وقد بلغ أعداد الطلاب من بين هؤلاء حوالى ٢٠ مليون طالب أى ثلث عدد السكان (وقــد زاد عدد هؤلاء ٢٦٦% من عام ١٩٧٦ حتى الآن). ويعيش معظم هــؤلاء الشباب فى المدن وهم يتعرضون لأساليب حياة مختلفة كما تتاح لهم الفرصة للعيش فى فضاءات مستقلة نسبيا، بهويات قرابية واسعة، وأنماط من التفاعل الاجتماعى فضفاضة. وفى الوقت نفسه يشهد الريف، الذى غزته الحــضرية نمو جيل من الشباب الريفي "المتحضر". فعلى سبيل المثال فإن انتشار فروع التعليم المفتوح عبر الوطن برمته يعني أن كل قرية، فى المتوسط، بها اثنان من خريجى الجامعات، وهى ظاهرة كانت نادرة الحدوث فى السبعينيات. إن الشباب الريفى بدأ فى الحصول على شرعية معتمدة على التنافس والامتيــاز وأصبح هؤلاء الشباب من صناع القرار الرئيسيين، وهــو أمــر لــم يكــن بمقدورنا التفكير فيه في الماضي بسبب انتشار نظام الأقدمية. كمــا زالــت الحدود الفاصلة بين الشباب الريفي والحضرى، وذلــك بــسبب التغيــرات الاجتماعية الكاسحة فى الريف، وانتشار تكنولوجيا الاتصال التــى ســهلت تدفقات الشباب والأفكار وأساليب الحياة، وأصبح الــشباب علــى المــستوى

القومى بذلك يشكل بيئة قومية أوسع. وفى نفس الوقـت فقـد أدى ضـعف السلطة الأبوية على الصغار (بسبب تقدير الدولة للشباب، أو تثمينها لـدوره) جنبا إلى جنب مع تدعيم مركزية الطفل فى الأسرة (نتيجة للتعليم المتزايد بين النساء والأمهات) كل ذلك قد ساهم فى نمو الفردية بين الـصغار، ونمـو قدرتهم على الجلد والمقاومة(٤٧).

ومع منتصف التسعينيات أصبحت الشبيبة، فى فترة ما بعـد الثـورة، أصبحوا "شبابًا"، أي فاعلين اجتماعيين. ولكن حـركتهم لـم تكـن حركـة اجتماعية تقليدية، بمعنى أنها لم تكن تشكل تحديا جماعيًا منظمًـا ومكتفيـا بذاته، ذا أيديولوجية، أو قيادة معترف لها. على العكس من ذلك، فقد كانـت حركتهم لاحركة، بمعنى "الوعى الجمعى" للأفراد غير الجمعيين، الذين يكمن تعبيرهم الرئيسى فى سياسة الحضور **Politics of Presence** التـى تـرتبط بالنضالات الثقافية اليومية للصغار وعدم انـضباطهم المعيـارى. إن هـذه الجماهير من الأفراد والجماعات الفرعية المتفرقة تشترك فـى خـصائص مشتركة فى التعبير عن مظاهر قلقها المشترك، وفـى مطالبتهـا بالحريـة الفردية، وفى بناء هوياتها الجمعية وتأكيدها. إن الشباب يرتبطون سويًا ليس فقط فى جماعات فرعية متفرقة (المجـلات الـشبابية، والمنظمـات غيـر الحكومية، وجماعات الرفاق، وروابط النواصى)، ولكن أيضًا مـن خـلال "الشبكات السلبية": أى صور الاتصال غير المقصودة والتـي مـن خلالهـا يدركون ضمنيًا أوجه التشابه بينهم خلال الفعل والقول فى الأماكن العامـة، مع وجود رموز مشتركة تظهر فى أساليب الحياة (القمـصان والـسراويل

وتسريحات الشعر)، وأنماط النشاط (حضور حفلات معينة والتـردد علـى محلات معينة للموسيقى)، والأماكن (الملاعب الرياضية، والمحلات التجارية الكبيرة، ومضامير الجرى)، وكذلك بأصوات موسيقاهم وألعـابهم الناريـة. ومن هنا فإن ميلاد الشباب بوصفهم فئة اجتماعية على المـستوى القـومى، تعمل فى ظروف تلقائية تقوم على ازدواجية القهر والفرصة، مما أدى إلـى أن يستعيد الشباب الإيراني شبابيتهم فى معركة تكون الدولة فيها هى الهدف. إن الوسط المعيشى الفكرى (الهابيتوس) الذى تستعاد فيه الشبابية من قبـضة الدولة والسلطة الأخلاقية هو الذى يحدد طبيعة اللاحركة الشبابية الإيرانية.

الممارسة السياسية للشباب المصري: "التجديد التكيفي"

إن "الشباب" باعتباره فئة اجتماعية قد تطورت أيضًا فى مصر. فمثلما هو الحال فى إيران، ففى العام ١٩٩٦ بلغ عدد السكان ٦٠ مليون مـصرى كان حوالى نصفهم تحت سن العشرين، ونسبة ٦٤% تحت سن الثلاثين[٤٨]. وبالرغم من أن إجمالى الطلاب فى مصر عام ١٩٩٦ (١١,٦ مليون) قد زاد قليلاً عن نصف إجمالى الطلاب الإيرانيين، فمصر كان فيها نفس عدد طلاب الجامعات (١,١ مليون)[٤٩]. وبنفس الطريقـة، فـإن خـصوصية الريـف المصرى (القرى الكبيرة نسبيا والتي تتركز فى وادى النيل والدلتا، وقربهـا الشديد من بعضها ومن المدن الكبيرة) قد أسهمت فى نمو التحضر فى هـذه القرى خلال الثمانينيات والتسعينيات. فلقد تميز البناء الاجتماعى المتحول فى المشهد الريفى، فيما بعد سياسة الانفتاح الاقتصادى، بوفرة الكهرباء؛ ووفرة

وسائل المواصلات الجديدة؛ والتحول التجاري، وتدفق البشر والسلع والمعلومات؛ والتخصص المهنى المتزايد[٥٠]. ولقد أدى انتشار المدارس ذات الأعداد الكبيرة من التلاميذ إلى توفير المادة الخام من الشباب المتعلم. كما عملت المؤسسات الحضرية مثل الجامعات والمقاهى والمحلات التجارية الكبيرة، وأماكن إقامة الحفلات، والاحتفال بالأولياء، ونواصى الشوارع على توفير أماكن للتفاعل الاجتماعى، وإقامة شبكات إيجابية وسلبية، وبناء هويات شبابية. وباختصار فإن الشباب بوصفهم فاعلين اجتماعيين قد ظهروا فى إيران ومصر على نحو متشابه.

ولكن العمليات المستمرة من التحضر والأسلمة والعولمة قد أدت إلى تفتيت الجيل الصغير فى مصر. فبجانب المراهقين فى الأقاليم الذين ينشطون فى ورعهم الدينى، ظهرت أجيال جديدة من الشباب المتعولم الذين تعرضوا بشكل كبير للتدفقات الثقافية المعولمة. ومن الواضح أن الطبقات المختلفة والخبرات الجندرية المختلفة قد شكلت هويات شبابية متعددة. لقد دفعت عمليات الضبط الاجتماعى فى الجمهورية الإسلامية الشباب من الذكور والإناث أن يكونوا تطلعات متشابهة، أما فى مصر فقد ظلت الفروق الجندرية واضحة. وعلى سبيل المثال فإن الفروق فى التطلعات الاجتماعية بين المراهقين والمراهقات فى مصر كانت واضحة إلى درجة أن المراقبين قد تحدثوا عن "ثقافات ذكورية وثقافات أنثوية وليس ثقافة واحدة". ومن الأمور اللافتة للنظر مدركات الذكور للإناث، التى تهدد هويتهم باعتبارهم شبابا يشتركون فى وسط معيشى وفكرى (هابيتوس) مشترك. فمن النادر فى مصر (حوالى ٤% فقط)

أن يتزوج الرجل بامرأة لها خبرة جنسية سابقة[٥١]. ولا يحـــدث أن يـــصاحب شاب فتاة ثم يتزوجها بعد ذلك. وقد عبر أحد طلاب الجامعة عن ذلك بالقول: "أن ٩٩% من الذكور لن يتزوجوا أبدا بفتاة كانت لهم بها علاقة مـــن قبـــل". ويشعر الإناث بهذه الحقيقة المرة، ويعبرن عن ذلك بالقول :"هذا هو ما نكرهه فى الأولاد؛ فهم نادرًا ما يتزوجون الفتاة التى خرجت معهم "[٥٢].

ولكن حدث فى كل من مصر وإيران أن حاول التيار الرئيسي للشباب تأكيد سمته الفكرى، والتعبير عن فرديته، والرغبة فى التغير، وخلق ثقافـــة فرعية للشباب. ولقد فعل الشباب كل ذلك من خـــلال الاعتـــراف بـــالكوابح الأخلاقية والسياسية القائمة ومحاولة بذل الجهد للاستفادة بأقصى درجة مـــن النظم القائمة. ومع ذلك، فبمقارنة الشباب الإيرانى مع نظرائهم فى مـــصر، فإن الشباب المصرى قد ظلوا فى حالة عدم حراك فى المجـــالين الـــسياسى والمدنى. ففى الوقت الذى أظهر فيه الشباب اهتمامًا بالمـــشاركة الـــسياسية، فإنهم فقدوا الوسائل للقيام بالمشاركة السياسية. وعلى العكس من ذلـــك فـــى إيران، فقد مالت الأجيال القديمة إلى التوارى مُثمنة دور الشباب، فى حـــين كان كبار السن والنخب السياسية فى مصر لا تثق فى الصغار فـــى مجـــال ممارسة السياسة. فقد استمرت الـــسياسة المـــصرية، ســـواء الحكوميـــة أو المعارضة، فى قبضة كبار السن بمتوسط عمر بلـــغ ٧٧ ســـنة فـــى العـــام ٢٠٠٢[٥٣]. وفى نفس الوقت فإن الشباب لا يثقون بسياسة الأحزاب، التـــى هى القناة الرئيسية للحركة السياسية[٥٤]. وقد كشف مسح أجراه مركز الأهرام

للدراسات السياسية والاستراتيجية عن أن ٦٧% من الشباب الصغار غير مقيدين في جداول الانتخاب[٥٥].

إن عدم الثقة في الألعاب الانتخابية قد دفعت بالشباب بعيدًا عن السياسة، كما أن القيود التي فرضت على ممارسة السياسة داخل الحرم الجامعي قد قيدت الحراك السياسي للشباب. أما الحراك الذي أظهره شباب الشريحتين الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى داخل الحركة الإسلاموية أثناء حقبة الثمانينيات، هذا الحراك لم يكن له نظير في الحقول السياسية. ففي نهاية التسعينيات كان النشاط السياسي في الجامعات محدودًا، حيث كان أمن الدولة يتدخل لمنع مرشحين التيار الإسلامي واليساري والناصري من التسابق للدخول في اتحادات الطلاب. ولم يأخذ الحراك السياسي والاجتماعي دفعة إلا مع بداية عام ٢٠٠٠ حين أعادت إسرائيل احتلال المناطق الفلسطينية[٥٦]. إن الانخراط الملحوظ للشباب المصري في جمع الطعام والدواء للفلسطينيين كان بلا شك مجالاً للتعبير عن النزعة التطوعية للشباب، ولكنه كان ناتجًا أيضًا عن الانزعاج الأخلاقي والسياسي من محاصرة الفلسطينيين عن طريق الانتهاكات القهرية التي ينفذها حزب الليكود. وفيما عدا ذلك، فإن الشباب لا يظهرون سوى اهتمام طفيف بالخدمة العامة أو التطوع. وحتى شباب عائلات النخب، الذين تمكنهم مواردهم المالية والاجتماعية من أن يصبحوا المصدر الرئيسي للعطايا (أو المنح)، هذه العائلات ظلت في حال ثباتها. فمن بين كل عشرين طالب من طلاب الجامعة، نجد واحدا فقط هو الذي ينشغل بأمور التطوع[٥٧]. ويستثنى من ذلك

بعض المبادرات الشبابية الأصيلة مثل المنظمة غير الحكومية المعروفة باسم جمعية فتحى خير. إن الفكرة السائدة هى أن الدولة، وليس المواطنين، هى التى تتولى مسئولية تقديم الخدمات الاجتماعية.

من الواضح إذن أن الشباب يدخلون تحت لواء "الثورة الصامتة أو السلبية"، التى تأخذ فيها الدولة "الدينية العلمانية" **Seculareligious** بزمام المبادرة لتحقيق التغير عبر خليط من التنازلات والضبط. إن الشباب المصري لم يكن قط تحت نفس الضبط الأخلاقى والسياسى الذى يتعرض له نظيره فى إيران أو السعودية، ولذلك فإنهم، وبالاعتماد على قدرتهم الاقتصادية والاجتماعية، كانوا قادرين على الاستماع إلى الموسيقى، ويسيرون على خطوط الموضة، ويتواعدون مع الجنس الآخر، ويستمتعون بما هو متاح من المرح ويندمجون فى الاتجاهات العالمية بمجرد أن يتعرفوا على حدودها، والتي لا يجب تجاوزها إلا فى نطاق السلطة الأخلاقية والدولة. لقد كان الشباب هنا متكاملين مع الدولة ومنقادين لها.

ولكى تقوم الدولة بهذه المهمة فقد كان عليها أن تقدم للشباب ما يرغبون فيه من "تقدم علمي" أو تعليم تقنى لكى يستطيعوا أن يسايروا العالم، وكان عليها فى نفس الوقت أن تقودهم إلى مجال التقوى الدينية من أجل أن تضبط التأثيرات الثقافية الخارجية من ناحية، وتساير الإسلام السياسى الذى ينمو داخليا من ناحية أخرى[٥٨]. والواقع أن القرار الرئاسى الذى اتخذ فى عام ١٩٩٩ بإعادة تسمية المجلس الأعلى للشباب (الذى أسس فى عام ١٩٦٥) ليصبح وزارة الشباب والرياضة، هذا القرار عكس قدرًا من القلق

الرسمى حول "مشكلة الشباب"[٥٩]. فقد أصبح حماية الشباب من الأمــراض السياسية والأخلاقية مسألة "أمن قومي". وكان على وزارة الشباب، بما تملكه من قدرة على إدارة أربعة آلاف مركز للشباب، كان عليها أن تــساعد فـــى تحقيق هذه الأهداف، كما قدمت قروضا حكوميـــة لتمكـــين الـــشباب مـــن الاستقرار والزواج عن طريق شراء شقة[٦٠]، وكذلك تمكينهم من الحـــصول على تسهيلات فى خدمة المعلومات والاتصالات، والحصول على تدريب فني عبر المنظمات غير الحكومية[٦١]. وفى الوقت نفسه فقد قامت مراكز الشباب، وهى أشبه بمنظمات غير حكومية تحت قبضة الحكومة، بتنظيم معـــسكرات صيفية ومناظرات وحفلات ترفيهية، وبرامج تدريب، وقوافل للتعليم الدينى، وأحداث رياضية. ولكن الأحوال السيئة لمعظم هذه المراكز، وفقر تجهيزاتها، وتدهور ملاعبها، وفقر مكتباتها، جنبا إلى جنب مع قبضة الدولة عليها، قـــد حولتها إلى أماكن غير قادرة على إنجاز هذا الهدف الكبير. فغالبًا لا يـــذهب إلى هذه المراكز إلا شباب الطبقة الدنيا ومعظمهم من الذكور. ولـــذلك فقـــد ظلت هذه المراكز "مراكز بدون شباب"، كما عبرت عن ذلك إحدى المجلات الأسبوعية[٦٢]. وإذا ما كان لنا أن نشتق معنى من "اللقاء" الـــسنوى المتلفـــز لرئيس الجمهورية مع "الشباب المصرى"، فإن هذا المعنى سوف يدل علـــى عدم الثقة التى تفصل الشباب عن الدولة[٦٣]. فالشباب يهتمـــون بالفـــضاءات التى لا تملكها الدولة، والتى لا تشكل بالنسبة للسلطات الأخلاقية والـــسياسية سوى أهمية ضئيلة. إن الشباب يركنون إلى الممارسات الثقافية للحياة اليومية التى يمكن أن يؤكدوا من خلالها مطالبهم الشبابية.

لقد كان ينظر إلى الشباب المصرى خلال حقبة كاملة نفس النظرة التى ينظر بها إلى الناشطين الإسلامويين الذين يشنون حروب عصابات، ويخترقون حرم الجامعات، أو يحفظون القرآن فى المساجد الخلفية فى الأحياء العشوائية الفقيرة. ولقد كانت السلطات الأخلاقية والآباء، والمراقبين الأجانب يتوقعون منهم أن يتصفوا بالتقوى ويلتزموا بالنظام الأخلاقى فى الإسلام التزامًا حرفيًا. وحتى فى حياتهم اليومية كان التيار المسيطر من الشباب يتحدون الصورة الذهنية المأخوذة عنهم، وغالبًا ما كانوا يصدمون السلطات الأخلاقية بإبداء اعتراضهم على نحو مباشر ومفتوح. ولقد عبرت طالبة تبلغ من العمر عشرين عامًا بالقاهرة عن ذلك بقولها: "إن الشباب فى هذه البلد يثور ضد التقاليد القديمة". واستمرت قائلة: "نحن نبتعد عن مساراتكم؛ ونحن لا نرغب فى أن نعيش نفس حياة الأجيال المتقدمة فى العمر. إن المرأة التى تدخن الشيشة هو أقل أشكال السلوك الصادمة المتصلة باستمرار التمرد. إن عليكم أن تواجهوا التغير وتستوعبوا جيلنا، لا تعاملونا كما لو كنا أطفالاً. إن جيلنا قد تعرض أكثر من أجيالكم (تقصد لرياح التغيير) وهذه حقيقة بسيطة"(٦٤).

ولقد كشفت التقارير، عن جماعة الشباب الذين أطلق عليهم "عبدة الشيطان" فى يناير ١٩٩٧، ليس فقط عن حجم الهلع الخلقى المنتشر حول تعرض الشباب للخطر من جراء ثقافة العولمة، ولكنها كشفت أيضا عن أن هؤلاء الشباب يعبرون عن نوع متنامٍ من تأكيد الذات. فقد درج المئات من صغار السن من الأسر ميسورة الحال على الاجتماع فى مساء كل خميس فى

أحد المبانى المهجورة، للالتقاء ببعضهم والتمتع بالمرح، وأهم من ذلك الرقص مع أصوات الموسيقى النحاسية الثقيلة. ولقد دلت التغطية الإعلامية المثيـرة، والتى استمرت لستة أسابيع، جنبا إلى جنب مع القبض على عدد كبيـر مـن الشباب المتهمين "بعبادة الشيطان" (والذين أفرج عنهم فيما بعد لنقص الأدلــة) أكدت وجود ثقافات فرعية سرية لا يعلم بها من الكبار إلا النزر اليسير. ومع ذلك فإن الثقافة الفرعية للموسيقى لم تمت كلية بعد أن انتهت أسـطورة عبـدة الشيطان. فقد ظهرت مرة أخرى فى شكل من أشكال حفلات الراف **Rave**(*). ولقد بدأت حفلات الراف المصرية بفرق صغيرة وحـشود صـغيرة، ولكـن ساعدها التنظيم المهني والانتشار التجارى بعد عام ١٩٩٨، علـى الانتـشار بسرعة. لقد جمعت هذه الموسيقى جذور موسيقية من كل أنحاء العالم، بما فيها الموسيقى الشعبية المصرية، واتجهت نحو النخب الشبابية التى تهوى "المتعـة والإثارة وأحدث أساليب الموضة، وأساليب الحياة"[٦٥]. لقـد أصـبح الـراف بالنسبة لكثيرين "جماعة من الناس يجب أن تكون ناضجًا حتـى تعـرفهم، أو على الأقل تدركهم، فهم جماعــة متمركــزة حــول هــدف مــشترك وهــو الموسيقى"[٦٦]. لقد كانت جماعات الراف المصرية متحررة جنسيا إلـى حـد كبير، ولكنها كانت تنخرط فى تعاطى المشروبات الروحية والمخدرات. ولقـد أوضحت الدراسات فى الواقع أن تجربة تعاطى المشروبات الروحية تنتشر فى

(*) ظهر هذا المفهوم فى أواخر الخمسينيات لوصف "الحفلات البوهيمية" التى يستخدم فيها الموسيقى الصاخبة وأضواء الليزر والدخان والرقصات التى تشبه حالات الجنون والهذيان، كما تم استخدامه لوصف "ثقافة الشباب". وقد وصف أفراد الراف "Ravers" بأنهم كقطيع من الحيوانات، كما أطلق هذا المسمى أيضًا على موسيقيين البوب. (المترجم)

فئات أوسع من الفئات الميسورة من الشباب. فهناك واحد من بين كل ثلاثة من الطلاب فى المدن يتعاطى الكحوليات، خاصة البيرة[٦٧]. وبالرغم من وجـود نسبة لا تتعدى ٥% فقط قد صرحوا بأن لهم خبـرات سـابقة فـى تعـاطى المخدرات (٨٥% منهم يتعاطون الحشيش)، فالمشكلة أصبحت أكثر حدة فـى بداية التسعينيات. ولقد حذر المتخصصون فى تطبيق القانون، من أن تعـاطى البانجو على وجه الخصوص يتزايد بمعدلات كبيرة[٦٨].

وفى الوقت الذى سادت فيه "ثقافة الصمت" حـول قـضية ممارسـة الجنس[٦٩]، وبالرغم من المحاذير الاجتماعية والدينية، فالدخول فى خبـرات جنسية قبل الزواج يبدو أنه كان منتشرًا إلى حدٍ كبير بـين الـشباب. فقـد أوضحت نتائج أحد المسوح التى أجريت على ١٠٠ فتاة من المدارس الثانوية والجامعات فى مناطق مختلفة من القاهرة، أن نسبة ٨% منهن أقررن بأنهن قد مارسن الجنس، ونسبة ٣٧% منهن قد مررن بخبرات جنسية غير كاملة، ونسبة ٢٣% قد تبادلن القبلات مع الذكور، ونسبة ٢٠% قد اكتفـين فقـط بملامسة اليد. وفى مسح أجرى على ١٠٠ من طـلاب المـدارس الثانويـة والجامعات الذكور فى القاهرة، أكد ٧٣% أنهم لا يمانعون من الدخول فـى خبرات جنسية قبل الزواج ماداموا لن يتزوجوا من هذه الفتاة التـى دخلـوا معها فى علاقة[٧٠]. ووجدت دراسة أكثر شمولاً "وجود معـدلات جوهريـة للدخول فى علاقات جنسية قبل زواجية بالنسبة لطلاب الجامعة"[٧١]. ويثيـر الطلاب فى برامج التوعية المخصصة للوقاية من مرض الإيـدز تـساؤلات حول ممارسات جنسية بعينها، تدعو إلى دهشة معلمى الـصحة فـى هـذه

البرامج[٧٢]. وبالرغم من عدم وجود مسوح شاملة فى هذا الصدد فاستخدام الذكور لصور جنسية ينتشر على نحو واسع[٧٣]. فمن بين كل مئة فرد أكد ٩٠ فردا على ممارسة العادة السرية على نحو منتظم، وأكد ٧٠% من هؤلاء أنهم يعرفون أنهم يفعلون شيئا مخالفا للدين وضارا للصحة[٧٤]. ويبدو أن البناء الاجتماعى المتغير للأسرة، والمتأثر بالقنوات الفضائية والفيديو والإنترنت، يسهل الممارسات الجنسية بين الشباب. إن رمز الأب الذى كان مهما من قبل، قد تغير حتى فى القرى. فهناك واحدة من بين كل ثلاث أسر تعيش بغير أب، وذلك بسبب الطلاق أو الهجر أو بشكل أساسى (حوالى ٢٠% إلى ٢٥%) بسبب العمل بالخارج؛ ويمكن للأطفال استخدام المنازل فى علاقاتهم الغرامية أثناء غياب الأمهات عن المنزل[٧٥]. وفى المقابل نجد أن الأولاد والبنات من الطبقة الدنيا فى مدينة القاهرة يمارسون غراميات وهم جالسون على الكراسى المتناثرة بمحطات المترو، حيث يجلسون ويتبادلون أطراف الحديث وكأنهم ينتظرون ركوب القطارات[٧٦].

ومعظم هؤلاء من الشباب المتدين. فهم غالبًا ما يصلون ويصومون، ويعبرون عن خوفهم من الله. وقد أكد عدد قليل من جماعة "عبدة الشيطان"، ممن أجريت معهم حوار، أنهم يعتبرون أنفسهم مسلمين ملتزمين، ولكنهم يستمتعون بالموسيقى وتناول المشروبات الروحية وتبادل العواطف الغرامية أيضا. فالتيار الأساسى بين الشباب يدمج بين الصلاة والإيمان والمرح. ويمكن أن نأخذ مثالاً من أحد الشباب من الطبقة الدنيا العاملين فى منطقة دهب، وهى منطقة سياحية يزورها كثير من الإناث الأجانب، كيف يجمع هذا

الشاب بين الدين والمرأة والشرطة فى سعيه نحو تحقيق حاجاته الروحية والدنيوية(*). حيث يقول: "لقد تعودت على الصلاة قبل الذهاب إلى دهب، ولقد كانت علاقتى بالله قوية وروحية، أما الآن فعلاقتى بالله غريبة فأنا دائمًا ما أطلب منه أن يرسل إليّ امرأة، وعندما يحدث ذلك أطلب منه أن يحمينى من الشرطة"[٧٧].

وقد يبدو هذا الأمر متناقضًا، ولكنه يعبر فى الواقع عن مزيد من التأكيد ومزيد من التكيف. إن الشباب يستمتعون بالرقص وموسيقى الراف، والعلاقات المستترة، والمرح، ولكنهم يجدون فى نفس الوقت سكينة وراحة فى أداء الصلوات والإيمان. وقد عبر أحد طلاب القانون فى القاهرة عن ذلك بقوله: "إننى لا أفعل الأشياء الشريرة فقط، ولكنى أفعل الخير والشر معًا. فالأشياء الخيرة تعمل على إزالة الأشياء الشريرة"[٧٨]. وهناك شاب يبلغ من العمر ٢٥ سنة، وهو متدين، ولكنه يحتسي المشروبات الروحية "ويجرب كل شيء"، بما فيها "تدخين النارجيلة فى جماعة لتأكيد رجولته". إنه يصلى بشكل منتظم، راجيًا الله أن يعفو عن أعماله السيئة. إن هذه الحالة من المراوحة، أى هذه "الحالة الإبداعية من الذهاب والإياب"، تلخص كيف حاول الشباب

(*) أعتقد أننا يجب أخذ هذه الأمثلة بحرص شديد ولا نعمم منها على القطاعات العريضة من الشباب. فهذا الرأي يمكن أن يدفع بالقول بأن الملتزمين دينيا يتشددون فى التزامهم من أجل إبراز هويتهم الدينية، فى مقابل من يبرزون هويتهم الحداثية الاستهلاكية، على الرغم من وجود أنماط متنوعة داخل كل نمط من هذين النمطين الكبيرين، وأحسب أن المصادر التى اعتمد لا ترق إلى المصادر الموثوق بها؛ لأنها فى معظمها أوراق بحثية لطلاب قد يسعون فى أبحاثهم إلى الحالات المتطرفة التى لا تعبر عن التوجه العام. (المترجم)

إعادة تعريف التدين الخاص بهم، وكيف يعيد صياغة الصورة الذهنية حوله، وذلك من أجل التوفيق بين رغباته الشبابية ومؤاءمتها لمتطلباتــه الفرديــة، والتغيير، والمرح، و"الخطيئة" داخل النظام الأخلاقى القائم. وبهذه الطريقــة فإنهم لا يعيدون تعريف التدين فقط ولكنهم يعيدون اختــراع أفكــار حــول الشبابية أيضا. وقد عبر طالب يبلغ من العمر ١٩ سنة عن ذلك بقولــه: "إن الشباب فى مرحلة المراهقة يفعلون نفس الشيء، فلا يوجد حلال أو حرام فى هذه السن"[٧٩]. وبنفس الطريقة تنظر كثير من الفتيات إلى أنفسهن باعتبارهن فتيات مسلمات ولكنهن لا يرتدين الحجاب إلا أثنــاء رمــضان أو ســاعات الصيام فقط. وكثير من هن يتكيفن مع الأمر بتغطية شعورهن بعد الــزواج عندما تنتهى مرحلة شبابهن.

إن الشباب المصرى يلجأ إلى عملية التجديد المتكيف لكى يؤكد وسطه المعيشى والفكرى أو صبغته فى إطار الكوابح السياسية والأخلاقية القائمــة، وهذه الاستراتيجية تعيد تعريف المعايير السائدة والأساليب التقليدية لتــتلاءم مع المطالب الشبابية. كما تعيد اختراعها. ولذلك فإن صغار السن لا يبتعدون بشكل جذرى عن النظام السائد، ولكنهم يستخدمونه لخدمــة مــصالحهم[٨٠]. وتجسد ممارسة الزواج العرفي (غير الرسمى)المنتشرة على نطاق واسع منذ نهاية التسعينيات هذه الإستراتيجية. إن الزواج العرفى هو زواج مقبول دينيا ولكنه يتم عبر عقد شفوي غير رسمى يتطلب شاهدين، ويتم بشكل ســرى . ولقد تحدثت وزيرة الشئون الاجتماعية المصرية عن أن نــسبة ١٧% مــن طالبات الجامعات قد انخرطن فى زواج عرفى، مسببين بذلك قلق عام مــن

هذا "الخطر" فيما يتصل "بالأمن القومى"[٨١]. ولقد أشار مسئولون حكوميون إلى أن تحلل السلطة الاجتماعية، وغياب الآباء وعمل المرأة تعد أسبابا لهذه "الظاهرة المخيفة"[٨٢]. أما الخبراء فإنهم يشيرون إلى مشكلة الإسكان، كما يشيرون بشكل خاص إلى غياب "الإشراف الديني على الشباب"[٨٣]. ولكن الشباب، في الواقع، يستخدمون هذا النظام التقليدى للتعبير عن عواطفهم داخل النظام الاقتصادى والأخلاقى القائم، وليس خارجه أو ضده، وذلك للالتفاف حول القيود المفروضة على المواعيد الغرامية بين الذكور والإناث فى الخارج، وكذلك القيود الاقتصادية المفروضة على الزواج الرسمى[٨٤]. وبنفس المنطق فإن شباب الطبقة الدنيا يلجأ، مع قدر من التكيف والتعديل أيضًا، إلى مناسبات دينية مثل شهر رمضان (وقت الصيام)، وعيد الأضحى، والاحتفال بموالد الأولياء بوصفها مناسبات للالتقاء الاجتماعى والتحلل من القيود.

والمحقق أن ظاهرة عمرو خالد، وهو أشهر داعية مصرى بين الشباب، الذى بدأ يتحدث منذ بداية التسعينيات عن التقوى وأخلاقيات الحياة اليومية، نقول إن هذه الظاهرة يجب النظر إليها بطريقة مشابهة على أنها إعادة اختراع لأسلوب التدين الجديد الذى ينتهجه الشباب المصرى المتعولم[٨٥]. فالشباب المصرى، ذو الرؤية العالمية، يدفع (أو يشجع) إقامة ثقافة فرعية دينية جديدة – ثقافة تعبر عن أسلوب جديد متميز فى اللغة والذوق والرسالة. ويظهر صدى لهذه الثقافة الفرعية فى نقد الشباب للأسلوب التربوى الأبوى وللسلطات الأخلاقية. ويكشف هذا الشباب المتعولم عن توجهات تبدو متناقضة؛ هم متدينون بحق، ولكنهم لا يثقون فى الإسلام

السياسى، هذا إذا كانوا يعرفون شيئا عنه أصلاً؛ وهم يروحون ويجيئون بين الاستماع إلى عمرو دياب (نجم البوب) والاستمتاع إلى عمرو خالد، ومن حضور الحفلات إلى حضور الصلاة، وفى نفس الوقت فإنهم يشعرون بعبء الضبط الاجتماعى الثقيل الذى يمارسه الكبار والمدرسون والجيران. إن الشباب المصرى قد نشأ وترعرع فى ظرف ثقافى وتراثى تربوى غالبًا ما يكبح الفردية والتجديد، ومن ثم فإنهم يجبرون على تأكيدها (الفردية والتجديد) "بطريقة اجتماعية" عبر "الموضة". ولذلك فإن هذه الثقافة الفرعية الدينية قد تجسدت من خلال الشباب عبر "ظاهرة عمرو خالد"، وعبرت بذلك عن شكل من أشكال "الموضة" بالمعنى الدلالى- أي بمعنى إيجاد مخرج يعمل على تكيف الميول الإنسانية المتناقضة: التغيير والتكيف، الاختلاف والتشابه، الفردية والقيم الاجتماعية. إن اللجوء إلى هذا النوع من التقوى قد سمح لنخبة الشباب الصغير بتأكيد فرديتهم، والاضطلاع بالتغيير، مع الالتزام بالمعايير الجمعية والتوازن الاجتماعى[٨٦].

إن هذه الاستراتيجيات، على الرغم من أنها استراتيجيات تجديدية قد تكيفت مع النظام السائد للقوة، الأمر الذى يعنى أن الشباب المصرى قد ظل، إلى حد كبير، لا يمارس حراكًا فى ضوء الكوابح السياسية والاجتماعية القائمة. ولقد أكدت "الثورة السلبية" (الثورة الصامتة) المصرية هذا النوع من اللاحراك عن طريق فتح المجال لممارسة درجة محدودة من التجديد، ولكن داخل النظام السياسى للدولة "المدنية الدينية". لم يحدث إلا فى نهاية العقد الأول من القرن ٢١ أن بدأ الشباب المصرى فى التحرك الجمعى، وكسر

الحالة المتصلبة للدولة فى قدرتها على الحراك – ليس فى الشارع فحسب ولكن على شاشات الكمبيوتر أيضًا. فباستخدام الفرص التكنولوجية الجديدة، البريد الإلكترونى، والتدوين وبخاصة كتاب الصداقة "الفيسبوك"، حاول ما يقرب من ٧٠ ألف شاب من المتعلمين التشبيك سويًا لإنتاج ما عرف بعد ذلك بحركة السادس من أبريل الشبابية. وباستخدم هذه القناة لشن حملة ضد القهر السياسى والركود الاقتصادى والوساطة والمحسوبية، قدم الناشطون الصغار طريقة جديدة لصنع السياسة، خطوة إلى الأمام أكبر مما فعلته حركة كفاية من قبل(٨٧). ونحن لا نستطيع أن نحكم الآن على الكفاءة السياسية لهذه اللاحركات ما بعد الحداثية، ولكنها تساعد على تأكيد الحقيقة التى مفادها أن المهمشين يستخدمون أي فرص لزعزعة هيمنة الدولة والدفع نحو التغيير. ومع ذلك فإن هذه النقطة لا تعنى أنهم ينتظرون الفرص ولكنها تعنى أنهم يخلقون هذه الفرصة ذاتها.

وقد نسأل عند هذا الحد هذا السؤال: ما الذى يمثله الشباب باعتباره قوى سياسية فى الشرق الأوسط الإسلامى؟ وهل تملك الحركات/أو اللاحركات الشبابية القدرة على إحداث تحول سياسى ديمقراطى؟ إذا ما كانت الحركات الشبابية، كما أكدنا هنا، هى حركة ترتبط بالمطالب وباستعادة الشبابية، فإن إمكانية إسهامها فى حدوث التحول أو المقرطة، سوف يعتمد على قدرة السلطات السياسية والأخلاقية على التكيف مع المطالب الشبابية. وإذا ما تم التكيف مع هذه المطالب، فإن الحركات الشبابية بحكم تعريفها سوف تتوقف عن الوجود، وسوف يظل الشباب صغار السن محافظًا من

الناحية السياسية شأنه شأن أية جماعة اجتماعية أخرى. إن الشباب يحتاجون، لكى يصبحوا فاعلين فى التحول الديمقراطى، إلى أن يفكروا تفكيرًا سياسيًا، ويمارسوا السياسة، كما اتضح فى النشاط الذى قامت به حركة ٦ أبريل فـــى مصر فى عام ٢٠٠٨م. إن النظم الدينية المذهبية الـسائدة فـــى مجتمعـــات الشرق الأوسط تمتلك قدرة محدودة على أن تستوعب الأطر الفكرية الحياتية الشبابية المعولمة، وبسبب هذا فإن الحركات الشبابية يمكن أن تَعد بقدرة على التحول والمقرطة. ولذلك فإن الشباب المسلم، ربما يكون متشابهًا مع نظرائه غير المسلمين، يظل فى صراع مستمر لتأكيد الشبابية واستعادتها، عن طريق الاستفادة من القنوات المتاحة، بما فى ذلك الرجوع إلى الدين أو الابتعاد عنه. إن السمة الرئيسية التى تميز الوسط المعيشى الفكرى (الهابيتوس) الـشباب المسلم أو صبغته هى المراوحة (التفاوض) بين النزعة الـشبابية والنزعـــة الإسلامية، كما تتأثر بالظروف السياسية والاقتصادية.

الفصل السابع

سيـــاسة المـــــرح(*)

حدث فى ديسمبر عام ٢٠٠٢، عندما كُنت مستقلا الطائرة من حلب فى سوريا، أن جلس بجوارى رجل دين سورى يبلغ من العمر عشرين عامـــا، كان متوجها إلى القاهرة لقضاء بعض الوقت فى الأزهر الشريف، وهو معقل الإسلام الرسمى فى مصر. ولقد سألنى ما إذا كان بإمكانه أن يستعير منـــى جريدتى السورية، حيث قلب صفحاتها بسرعة إلى أن وصل إلى صـــفحات الرياضة. وبمجرد أن انتهى الرجل من تصفح القسم الرياضى بدقة، بـــدأت أتحاور معه. لقد قال إنه يحب كرة القدم، ويصلى من أجل أن تفوز الفـــرق التى يشجعها بالكأس الوطنى فى بلادها، وهما فرقتا بايرن ميونخ **Bayern Munich** وبرشلونة **Barcelona**. أما الموسيقى فقد احتلت المرتبة الثانية فى اهتماماته، ليس فقط موسيقى أم كلثوم وفيروز، ولكن نجم البوب المـــصرى عمرو دياب أيضا. ولقد اتضح لى من (خلال المناقشة) أن حتى شباب رجال الدين يحتاجون إلى المرح أيضا. وعندما أشاهد رجل الدين هذا مهتمًا بالبحث عن المتعة فى أمور دنيوية بعيدة عن الدين، فـــإننى لا أســـتطيع أن أوقـــف

(*) تم تبنى هذا الفصل من المصدر التالي:

Asef Bayat, "Islamism and The Politics of Fun", Public Culture, 19, No.3 (October 2007), pp. 433-59

دهشتي والتساؤل حول السبب الذى قد يدفع الإسلامويين المتشددين إلى إبداء كل العداوة نحو الترويح والبهجة.

إن إحدى المفارقات المرتبطة "بالنزعة الأصولية" الإسلاموية أنها قد وقفت بقوة أمام موجات من التحديات السياسية، ولكنها تشعر بضعف أمام العروض البسيطة التى تتصف بالتلقائية والمزاح والبحث عن المتع فى الحياة اليومية. ويبدو الأمر وكأن كل مناسبة تشهد احتفالاً دنيويًا أو حفلات خاصة أو تجمعات على نواصى الشوارع، والمقاهى والمحلات التجارية الكبرى، والاحتفالات العلمانية، تتحول إلى قضية للقلق المذهبى العميق ونزع الشرعية. وكأن هذه المسالك العادية سوف تضعف النموذج الأخلاقى للإسلام، تماما مثلما أزعج التذوق المثير للشكولاتة هدوء القرية الفرنسية فى رواية جوان هاريس **Joanne Harris** بعنوان الشكولاته. ولذلك فإن لنا أن نسأل لماذا يكون أنصار النزعة الإسلاموية أكثر قلقا بشأن التعبير عن "المرح" – وهو اهتمام يؤخذ فى كل العالم على أنه شيء طبيعي؟

وأقصد بالمرح المساعى العابرة وغير المتكررة (غير روتينية) – والتى تتراوح بين لعب المباريات، والنكات، والرقص، وتناول المشروبات بشكل جمعى، والانخراط فى الفنون والموسيقى والرياضة، وبين اتخاذ أساليب خاصة فى الكلام والضحك والظهور فى العالم والاستظراف – أى كل السلوكيات التى يكسرُ من خلالها الأفراد القيود المنظمة للحياة اليومية، والالتزامات المعيارية والقوة المنظمة. إن المرح هو مجاز للتعبير عن الفردية، والتلقائية والخفة، التى يتحول فيها المزاح إلى عنصر مركزى.

وعلى الرغم من أن المزاح لا يتساوى فى تعريفه مع المرح ، فإن ذلك المزاح يظل أحد مكونات المرح. فليس كل مزاح يدخل فى عداد المرح، مثل الطرائق الروتينية فى تناول الوجبات، هذا على الرغم من أن المرء يمكن أن يحول الطعام إلى مرح بإدخال الإبداع المرح فى إعداده أو استهلاكه. ولذلك فإن المرح غالبا ما يشير إلى صور التعبير والممارسات المنطلقة والتلقائية، والتى تتسم بالحرية والقابلية للتغير وعدم التنبؤ. ونجد أن هناك ميلاً كبيرًا فى الأزمنة المعاصرة لبناء المرح ومأسسته، مثل المشاركة فى أنشطة منظمة: الذهاب إلى المقاهى، والمراقص، والحفلات وما شابه ذلك. ومع ذلك فإن الدافع الحتمى للتلقائية والابتداع يحول المرح المنظم إلى حالة متدفقة.

ويمكن أن يتم التعبير عن المرح من خلال الأفراد أو الجماعات، وفى النطاق الخاص أو العام، ويمكن أن يأخذ أشكالاً تقليدية وأخرى سلعية (استهلاكية). فالموضة على سبيل المثال تمثل تعبيرًا جمعيًا منظما ومسلعًا عن المرح، ولكنها تظل دائمًا فى حالة سيولة لأنها تخضع بشكل دائم للروح المتغيرة للمرح. إن المرح يوجد تقريبا عند كل الجماعات (الغنية والفقيرة، الكبيرة والصغيرة، الحديثة والتقليدية، الرجال والنساء)، ومع ذلك فإن الشباب هم الممارسون الأوائل للمرح، وهم يجسدون ميلا أكبر نحو التجريب والمخاطرة والمثالية، كما يجسدون الدافع نحو الاستقلال والحركة والتغير – ومن ثم فإنهم يعتبرون الهدف الرئيسى للسياسة المضادة للمرح. وربما يكون ذلك هو السبب فى أن المرح يختلط "بثقافة الشباب" ويتوحد معها. ومع ذلك فإن المرح يشكل جانبا واحدًا فحسب من هذه الثقافة، بنفس الطريقة التى

تشكل بها الاحتفالات لدى الطبقات الفقيرة فى مصر، مثل الاحتفال بأعياد ميلاد الأولياء (الموالد)، تشكل جانبًا واحدًا فحسب من الثقافة الشعبية، أو بتعبير الفنانين الرواد يمثل عنصرًا من الثقافة المضادة. ولكن التباين فى الأوساط المعيشية والفكرية (الهابيتوس) لهذه الجماعات الاجتماعية يميل إلى أن يضع الجماعات المختلفة فى ممارسات مختلفة للمرح، ومن ثم فإنها تخضع لدرجات مختلفة من المنع والتضبيط التى يمكن أن تندرج تحت ما يسمى بالخطاب "المُعادى للمرح". وعلى سبيل المثال ففى الوقت الذى يستطيع فيه كبار السن من الفقراء تطوير صور من الابتعاد عن المعايير الصارمة بشكل بسيط وتقليدى، فإن الشباب المعولم المترف يميل إلى تبنى صورًا من المتعة التلقائية المثيرة والمُسلعة. ويمكن أن يساعد ذلك فى تفسير لماذا يسبب الصغار من الداخلين فى إطار العولمة الخوف والفزع بين المناهضين لثقافة المتعة من الإسلاميين، خاصة عندما يتم التعبير عن هذه الممارسات الشبابية فى تقنيات الاتصال الغربية غير الرسمية المعنية بالمرح ويصور على أنه "ثقافة يصدرها الغرب".

ولا يقتصر الخوف من المرح على الإسلامويين والإسلام ولكنه يمتد إلى معظم الديانات. فهو ليس اهتمام دينى فحسب؛ فالعلمانيون، سواء من الثوريين أو المحافظين، قد عبروا أيضا عن قلقهم وتوجسهم من المرح. فالقضية ليست مجرد قضية مذهبية، "فنزعة مُعادة المرح" تعد قضية تاريخية، وهى قضية تتصل اتصالا جوهريا بالحفاظ على القوة. وبعبارة أخرى فإن المرح لا يهدد بالضرورة النظام الأخلاقى، كما يُدعى غالبًا،

ولكنه يهدد الهيمنة، أى نظام القوة التى تؤسس عليه سلطة سياسية وأخلاقية. وأنا أقصد "بالسلطة السياسية الأخلاقية" ليس فقط قوة الدولة أو قوة الحكومة، ولكنى أقصد أيضا سلطة الأفراد (على سبيل المثال المشايخ أو قادة الطرق) والحركات الاجتماعية السياسية – تلك التى تعتمد فى شرعيتها على تطبيق نظام مذهبى معين. إن صور الخوف من المرح تدور بشكل أساسى حول الخوف من الخروج عن الإطار الذى يؤطر لسيادتهم؛ إنها قضية تتصل بالقلق من فقدان "نموذج القوة".

الإسلاموية ومحاربة المرح

لقد كان تاريخ النزعة الإسلاموية مرتبطا بالحرب ضد المرح واللعب والانفلات، مع قدر من العداء يصدر عن كل من الحركات الإسلاموية والدول الإسلامية. ففى أواخر الثمانينيات عمل الطلبة ذوو النزعات الإسلاموية، والذين احتلوا الجامعات فى شمال مصر وجنوبها، على وقف الحفلات والمسرحيات، وعملوا على مضايقة الذكور والإناث من الطلاب الذين يختلطون سويًا على نحو حر أو أولئك الذين يجرون وراء ملذات الحياة. وقد منعت اتحادات الطلاب ذات التوجه الإسلاموى الأفلام والرقص والموسيقى الشعبية والكلاسيكية، لأنها اعتبرتها "غريبة عن الثقافة الإسلامية"[1]. وحدث بعد ذلك أن فرضت الجماعة الإسلامية الراديكالية، فى أحد أحياء القاهرة التى كانت تحت سيطرتها، قواعد صارمة على سلوك الشباب والنساء؛ وحينئذ منعت صالونات التجميل للسيدات، ومحلات بيع

شرائط الفيديو، وأوقفوا استخدام الموسيقى المرحة فى الأفراح. وحتى جماعة الإخوان المسلمين المعتدلة أصبحت تقيم الأفراح "بطريقة إسلامية نموذجية" حيث منعت الموسيقى المرحة وسمحت فقط بترديد الأناشيد، التى تجسد الترانيم والهتاف. ولقد تمنى كثير من الإسلامويين فى مصر عودة الثقافة الإسلامية الشعبية المبهجة، خاصة الاحتفال بطقوس رمضان، مع إيقاف الاحتفال بالموالد وذلك لاعتبارها مظهرية[٢]. لقد أصبحت الأخلاق بين الشباب مسألة اهتمام كبير ليس فقط بالنسبة للإسلاميين ولكن بالنسبة لوسائل الإعلام المحافظة أيضًا. فقد أشارت صحيفة الأهرام العربى، وهى جريدة أسبوعية تملكها الدولة، إلى أن المقاهى وأماكن تجمع الشباب أصبحت بؤرًا "للخمور والجعة والأفلام الجنسية والزواج العرفى (الزواج غير الرسمى) "وهى مكان يذهب إليه "البنات اللائى يدخن النرجيلة ويرتدين ملابس غير ملائمة". ودعا المقال إلى رقابة لحماية "شبابنا"[٣]. إن القيود التى يضعها أنصار النزعة الإسلاموية من المعارضين ووسائل الاتصال المحافظة تكون أقل إذا ما قورنت بالسياسة التطهرية للدول ذات النزعة الإسلامية مثل السعودية وأفغانستان وإيران.

إن ضبط الحكومة السعودية لوقت الفراغ وعدم الاستقامة باسم الأخلاق والتقوى له تاريخ طويل. لقد قاومت حكومة المملكة المواعدة والسينما وقاعات الاحتفال والمراقص والنوادى والمسارح. وحتى صور المرح البسيطة مثل اللعب بالطائرات الورقية فلم يتم التسامح بها أيضا، وليس هناك حالة أشد ضبابية لمثل هذه النزعة التطهرية أكثر من حالة

طالبان فى أفغانستان. ففى خلال فترة حكمها القاسية (١٩٩٦ - ٢٠٠١)، محت طالبان كل علامات اللهو والمرح والجماليات العلمانية، والسعى نحو الفردية والإبداع. وتم منع الموسيقى، والتليفزيون، والرسوم والتماثيل. هذا إذا صرفنا النظر عن الرقص، والتمثيل، والاحتفالات العامة، والتعبير عن الجمال والعناية بالنفس لقد منعت كل هذه الأشياء منعًا باتًا. كما أجبرت المرأة على ارتداء النقاب (البرقع)، وأجبرت الرجال على إطلاق لحاهم. ولذلك فعندما سقطت كابول، عاصمة أفغانستان فى أيدى قوات الحلفاء فى نوفمبر ٢٠٠١ بدأ الكثيرون من الأفغان التعبير الإنسانى عن المرح فى العلن. فقد طفقوا يلعبون الموسيقى فى المحلات ويشاهدون أجهزة التلفاز، بينما رفعت بعض النساء براقعين، وأزال بعد الرجال لحاهم.

أما فى إيران فقد تحول التعبير عن المرح إلى موقف يظهر فيه كل الاستقطاب الاجتماعى الدرامى، الذى جعل جماهير غفيرة من النساء والشباب يقفون ضد الدولة الإسلامية. فخلال الفترة الممتدة من الثمانينيات وبداية التسعينيات حارب الإسلاميون المحافظون أولئك الذين رغبوا فى تحويل المرح إلى قضية ديمقراطية. فقد تم النظر إلى صور اللهو واللعب والتبسط والضحك على أنها أمثلة لعدم الأخلاق وإضاعة الوقت والتسيب، فى الوقت الذى يتسم فيه النظر إلى عملية الترفيه بشكل عام باعتبارها "قيمة معادية". فقد أعلن محمد تقى مصباح يزدى، وهو رجل دين إيرانى محافظ، أعلن رأيه قائلاً: "إن أخطر شيء يهدد الإنسانية هو أن ينسى الإنسان تكريس حياته أو الإخلاص لله، وأن يقيم مراكز ثقافية بدلا من المساجد والكنائس،

وأن ينجذب ناحية الأفلام والفنون وليس ناحية الصلاة والخضوع إلى الله"[٤]. وفى هذا السياق يتم النظر إلى الاختلاط بين الجنسين باعتباره أشد الانحرافات اللاهية، ومن ثم فإنها اعتبرت من الأشياء "الخطرة جدًا". إنها "تجسد الجحيم بالنسبة للأفراد"، وهى ممارسة لا أخلاقية تهدد الصحة الأخلاقية والفيزيقية للمجتمع[٥]. ومن ثم فإن الفصل بين الذكور والإناث يعمل أداة أخرى للضبط الاجتماعى والرقابة. ويجد القارئ للصحيفة الإسلامية الأسبوعية المسماة "هفت صبح" صدى لهذا التعبير عن الهجوم العميق للمؤسسة المحافظة؛ حيث كتب أحد كتابها يقول " تسير المراهقات فى الشوارع بطرائق مهينة. فكيف لهن أن يستجبن لدماء شهدائنا؟ إننى أشعر بالخجل وأنا أرى الفتيات يلبسن ملابس قصيرة، وأن يصل الحال بالفرق الموسيقية فى طهران إلى حد الرقص..!"[٦].

وبالرغم من تأكيد المتدينين على أن الإسلام لا يعرف المرح (الهزل)، فإن ذلك لا يعنى أن أنصار النزعة الإسلاموية يرفضون أى مفهوم للمتعة. فعلى عكس العداء العام فى الديانات الأخلاقية لموضوع الجنس، الذى يعتقد أن إغراءاته تدفع الإنسان إلى الانحراف عن مسعاه الصوفى أو الروحى، كما أن ما يتسم به موضوع الجنس من "اللاعقلانية" يهدد الضبط الذاتى والنظام[٧]، فعلى العكس من ذلك، فإن أنصار النزعة الإسلاموية الإيرانية يعترفون برغبات البشر الشهوانية. ولسد هذه الرغبات فقد اقترح هؤلاء "زواج المتعة"، والذى بمقتضاه يتم التعاقد على الزواج لفترة محددة من الوقت، كما يوجد فى التراث الشيعى، وهو وقت يتراوح ما بين ساعات

طويلة وسنين طويلة[٨]. ولقد ذهب رجال الدين الإيرانيين إلى أبعد من ذلك بالتخطيط لإقامة "مؤسسات" يمكن أن يلتقيا فيها الرجال بالنساء، مرددين فى ذلك مقولة خاصة بالإمام الصادق الذى قال: "إنه يأمل أن يرى كل رجل منكم يمارس المتعة على الأقل مرة فى حياته"[٩]. ومع ذلك فإن هذه الخطة تعد شكلاً من أشكال المساعى المنظمة والعقلانية لتحقيق المتعة، كما أنها تتوجه إلى رغبات الذكور. وبطبيعة الحال، فإن المبادرة التى ظهرت فى الجمهورية الإسلامية عام ٢٠٠٢م لتوجيه حوالى ٣٠٠ ألف باغية إلى منازل "العفة" Chastity Houses؛ حيث يمكن للرجال الساعين نحو إشباع رغباتهم الجنسية أن "يتزوجوا" من البغايا، نقول إن هذه المبادرة تتبع منطق مشابه لمنطق ضبط الأخلاق وإضفاء الشرعية عليها. إن الإسلامويين يهتمون، لا بقضية الجنس، وإنما بضبط السلوك الجنسى.

والواقع أن المتعة الحقيقية بالنسبة للإسلامويين تكون فى المساعى الصوفية (الروحية) الداخلية فى شكل من أشكال الاستمتاع بالتقوى – بالأسرة والشجاعة والتضحية، فهذه الأشكال تحدث نوعًا من "الثمالة" المجازية، ولكنها من ذلك النوع الذى يرتبط "بالحب المقدس" و"الاستمتاع" الروحى، ويظهر فقط "أثناء الصلاة". كما أنها تثمن "المتعة المستمدة من أعمال التقوي"، "وتكريس الحياة للسير فى طريق الولاية"، "والصحة" الجيدة التى تمكن الإنسان من السير فى الطريق السليم[١٠]. والواقع أننا قد نجد أن نموذج "الإنسان المثالي" الإسلامى يتميز باستعداد سلوكى يقوم على شخصية تتسم بالشدة والصرامة وشجاعة المحاربين والتحكم فى الذات، وعدم الأنانية،

ورقة المشاعر – وباختصار شخصية غير عادية فى مقابل التعبير عن الخفة والتحرر والتلقائية – فى كلمة واحدة الشخصية "الاعتيادية"(١١). وكلما نجحت هذه الشخصية فى كبح الغرائز والرغبات الإنسانية، تفقد الوجاهة فى الحياة أهميتها، وفى المقابل تزداد الرغبة فى التضحية وفى الموت الشريف. وهكذا فإن إدماج الذات والآخر والتضحية بهما فى سبيل قضية أعلى يشكل قيمة كبرى. ويعبر الإيرانيون المتشددون أو الذين يطلق عليهم "مشيعو المتعة"، كما وصفهم البعض، يعبرون عن أسفهم بشأن الفرح الذين يصاحب عيد النيروز، وهو عيد رأس السنة الإيرانية مذكرين بنوع من الاندهاش السوداوى " حول الأيام السعيدة التى لا تنسى" على جبهات القتال(١٢). ويتجه الإعجاب بالتضحية والموت إلى كل من الذات والآخر على حد السواء، وهو ينعكس فى الشعارات الاستشهادية التى تستبدل كلمة "الموت..." بكلمة "يعيش..." (١٣). ولقد أصبحت بعض الشهور المحرمة (محرم ورمضان)، وكذلك المناسبات ذات التقدير العالى المرتبطة بالشهادة فيما بعد الثورة، أصبحت أكثر حزنا وآسى. ولقد اعترف آية الله الخمينى بأهمية هذه الطقوس بالقول: "أن هذه الأحزان هى التى حفظت الإسلام حيا". ولقد أصبح تقويم الجمهورية الإسلامية شهادة على التعظيم الرسمى للحزن العميق فى مقابل المرح. ففى الوقت الذى تتذكر فيه السلطات أيام الموت لزعماء السياسية والدين، فإنها تتجاهل بشكل كبير تواريخ ميلادهم (فلم يوضح التقويم الرسمى الصادر عام ١٣٨٠ – ٢٠٠١ إلا ثلاثة أعياد ميلاد رسمية، فى مقابل عشرة أيام وفاة رسمية). إن المتشددين الإيرانيين يذهلون إذا ما رأوا الممارسات المرحة المرتبطة بالإسلام الشعبى فى المجتمعات الإسلامية الأخرى،

واصفين إياها بأنها نوع من الجاهلية، ودليل على تغلغل "الإسلام الأمريكى"[١٤]. "ففى كثير من الدول العربية تحولت أمسيات رمضان إلى أمسيات للهو والمرح والحفلات والنكات"، هكذا ذكر أحد المعلقين الإيرانيين فى إحدى الصحف الأسبوعية الإيرانية المسماة بالجبهة **Jebhe** [١٥]. وحتى التعبيرات البسيطة عن الحيوية المجتمعية والألوان تزعج حساسيات المتشددين. وقد علقت صحيفة **Shalamche** الأسبوعية بحسرة قائلة: "يكفينا نظرة على المدينة"، "إن العقلانية الغربية قد سيطرت على وجودنا. فالبحث عن السعادة والمتعة قد أصبح لهما تبرير عقلانى. إن إله السعادة هو الذى يُعبد بدءًا من المجالات الرياضية ووصولا إلى فصول الدراسة"[١٦]. ولقد شنت هذه الصحيفة حملة على وزير الثقافة الإصلاحى لإنتاج أناشيد وطنية "لا تعدو أن تكون أغانى مراقص"[١٧]. ولا يوجد سوى النزر اليسير من التسامح تجاه تعبيرات مثل التصفيق، والصفير، والابتسامات المرحة. ولقد أصبحت عمليات المطاردة العامة للمراهقين لتسكعهم حول مدارس الإناث "فى الشوارع الخلفية لممارسة الحب الممنوع" تذكيرًا حيا للأرض التى تفرض فيها إرادة الدولة الأخلاقية لكى تفتش عن الحب وتقمع الغريزة، وأن تضع التعبير البرىء للشبابية تحت الميكروسكوب السياسى. ولقد عبر أحد الصغار عن ذلك بقوله: "إن من الأمور الشنيعة أن يقع الإنسان فى الغرام فى هذه البلد". ويعتبر حراس الأخلاق أن من الأمور الخطيرة، أو من الخطيئة تبادل ابتسامة متواضعة يكون الصبى قد أعد لها طيلة يومه. ولقد حذر أحد المربين فى المدارس قائلا: "إن وجود خطاب حب فى جيب طالبة يشبه المشى فى الشوارع بغير حجاب"[١٨]. إن البوليس الذى يراقب الأخلاق ينتشر

لتنظيف الأماكن العامة، وخلق نوعًا من النظام الأخلاقى فى المجال الخاص إلى درجة أنه قد يقتحم الحفلات الخاصة. ولذلك نجد أن المجال العام/الحيز العام الإسلاموى يتصف بالأسى والحزن والمزاج الكئيب والسوداوية والألوان الداكنة، ومثل ذلك يقال عن وسائل الاتصال الجماهيرى والطقوس الدينية. وفى مثل هذه الحالة من الفضيلة تكون أشكال الملابس وألوانها وحركات الجسد وصوت الأشخاص، ومستوى الضحك، وعمق النظرات، تصبح جميعا مجالاً للضبط والرقابة[١٩].

وخلال حقبة الثمانينيات أدى انشغال البلد بالحرب (مع العراق)، جنبًا إلى جنب مع القهر والحماسة الثورية إلى أن تتحول الرقابة (الهيمنة) إلى أمر لا مفر منه. فما لبثت الإشارات الدالة على الانحرافات الظاهرة أو حتى الخفية خاصة بين الشباب، أن حولت قضية البحث عن المرح إلى قضية محورية فى التنافس السياسى على مستوى الأمة. ومع انتهاء الحرب، وبداية إعادة الإعمار فى حقبة التسعينيات بدأ الشباب يعبرون عن ذواتهم بشكل علنى سواء بشكل فردى أو جماعى. فقد سعوا إلى الموسيقى ونوادى الفيديو، وأقاموا غرقًا سرية لموسيقى البوب والروك. وعلى عكس التحذيرات الصادرة من السلطاتساير الكثيرون الأذواق العالمية والموضات، وألعاب المواعدة، وعبروا عن ذلك فى مراكز التسوق الكبيرة والحدائق العامة، وفى الحفلات السرية، وهى ممارسات لم تستبعد إقامة العلاقات الجنسية قبل الزواج[٢٠]. وقد قلبت هذه الممارسة السياسة الثقافية صورة الشباب المسلم رأسا على عقب حيث جعلت منه جماهير فاقدة الذات، ومحرومة من الفردية

فى وجود قواعد أخلاقية صارمة؛ إنها تحدت الإطار الأيــديولوجى للدولــة الدينية. ومع ذلك فإن الشباب قد رفضوا أن يقطعوا علاقاتهم بالدين فى حــد ذاته. ولذلك فإن الصغار من الشباب استخدموا المعايير والمؤسسات الشرعية القائمة للتعبير عن رغباتهم الشبابية فى استراتيجية مبتكرة، تلك التى أطلقت عليها "التكيف التحولى"، ولكن مسعاهم هذا قد جعلهــم يحولــون المعــانى المتصلة بهذه المعايير والمؤسسات ويعيدون تعريفها. وبهذه الطريقــة فــإن طقوس الحزن التى يقدرها الشعب حق قدرها تتحول إلى ممارسات للمــرح والبهجة، واللهو والعلاقات الاجتماعية[٢١].

وليس المقصود من كل هذه القصص تثمين مظاهر السلوك التى تتسم بالإفراط وعدم المسئولية والضرر باسم المرح. إنما الحقيقة تكمــن فــى أن المرح، مثله مثل أى ممارسة للحرية، يحمل إمكانية أن يتحول إلى مــشكلة اجتماعية إذا لم تراع المسئوليات الاجتماعية والفردية. إن النزعــة الفرديــة المفرطة، والعدمية، وتعاطى المخدرات، والزنا، ومرض الإيدز، والعنــف، كل هذه السلوكيات لا تضر المجتمع الأكبر فقط، ولكنها تضر علــى نحــو أساسى الفاعلين الذين يمارسون المــرح أنفــسهم. إن الــشباب الــسعودى يمارس("التفحيط ؛ اللعب بالسيارة وإيقافها فجأة)، وهى ممارسة خطــرة لا يرضى عنها الناس، وقد تسببت فى إحداث أضرار كثيرة لممارسيها[٢٢]. كما أن العنف المرتبط بممارسات دينية إثنية والذى يمارس باسم المرح من قبــل شباب الحركة المسماة حركة مهاجر قوامى **Muhajir Quami** لا يتــرك إلا آثارًا مدمرة على المجتمع الباكستانى[٢٣]. إننى – على عكس ذلك – أرمــى

إلى التركيز على المرح البرىء، الذى يظل يمارس فى حدود التوقعات الاجتماعية والمعايير العامة. فالإفراط فى ضبط المرح والسيطرة عليه يؤدى إلى إفراط فى ممارسته. إن الإصلاحيين فى إيران يهتمون بأن تكون استجابتهم متطرفة ومحدثة لصور من الاضطراب إذا ما استمر المحافظون فى سياساتهم المناوئة للمرح.

والمحقق إن الاختلاف حول المرح يعمق الصراع بين الجناحين الإصلاحى والمحافظ فى الحكومة. فالإصلاحيون يرجعون القلق الحاصل فى هذا الموضوع إلى عملية كبح المرح والحاجة إلى السعادة؛ وهم يدفعون بالنقاش العام حول قضية المرح واللهو إلى الأمام عن طريق رعاية الدراسات، وتنظيم الندوات، ونشر المقالات التى تدافع عن الفكرة التى مفادها أن "المرح ليس خطيئة، ولكنه عاطفة إنسانية عميقة ". ودعا بعضهم إلى "تعريف" للمرح، أو حتى إلى "إدارة المرح" من أجل تطوير ثقافة المرح والاحتفال بين البشر الذين ينكرون هذه الخبرة، ومن ثم فإنهم يجهلون قواعدها[٢٤]. وهناك العشرات من الندوات التى ناقشت معنى "وقت الفراغ"، وصور "المرح بين النساء" اللائى تعانين من الاكتئاب بأعداد كبيرة[٢٥]. كما دعا علماء النفس ورجال الصحافة إلى ما أطلقوا عليه "حب الحياة" مؤكدين أن "العيش المرح يعد حقا من حقوقنا... لأن المجتمع الذى يعانى من الكآبة والسوداوية لا يمكن أن تكون له قاعدة مدنية قوية"[٢٦]. وشن بعض الإصلاحيين هجومًا على الإسلامويين الذين يدينون المرح والضحك، والمساعى الإنسانية التى تقوى المجتمع، مؤكدين أن الضحك "ليس انحرافا"[٢٧].

وفى المقابل فإن الإسلامويين يعترضون على ما يطلقون عليه "الغزو الثقافي"، و"الهوس الكروي"، و"المشاعر المعادية للإسلام"[٢٨]. وحدث في أغسطس سنة ٢٠٠١ أن بدأت السلطة القضائية المحافظة فى هجوم جديد على المواطنين الذين يتهمون بعدم الأخلاق، أو التبجح أو الفسوق فى الأماكن العامة، وذلك بتطبيق عقوبة الجلد. كما قام البوليس بغلق المحلات التجارية والمقاهى والمطاعم التى تظهر علامات على الفسوق[٢٩]. لقد تم منع ارتداء رباط العنق، كما تم الاحتفاظ بصور الفتيات اللائى يرتدين أغطية للرأس واسعة فى ملفات البوليس، كما تم جلد الرجال بعد نزع ملابسهم من أسفل بسبب تعاطيهم للخمور أو بسبب وجودهم مع نساء غربيات[٣٠]. وبعد ذلك بعام شهد سكان طهران جماعات جديدة من الرجال الذين يرتدون زيا موحدا ويجوبون الشوارع فى سيارات ذات دفع رباعى. وتوجد حوالى ستين وحدة خاصة تضم عدة مئات من الرجال الذين يرتدون زيًا موحدًا ذا لون أخضر ويحملون بنادق آلية وقنابل يدوية، وهم يجوبون الشوارع بحثا عن الشباب الصغير الذين يقودون سياراتهم وهم يسمعون الموسيقى العالية، أو النساء اللاتى يرتدين غطاء فضفاضا للرأس، أو يضعن مساحيق التجميل على وجوهن، والمترددات على الحفلات، ومتعاطيات الخمور[٣١]. ولم تحدث هذه الحملات الهجومية سوى النزر اليسير فى تغيير السلوك، وإنما أحدثت، على العكس من ذلك نوعًا من الصخب الجمعى جعل الناس يهاجمون الأسس التى يقوم عليها قانون العقوبات الإسلامى، حيث قام العشرات من رجال الدين ذوى العقلية الإصلاحية بالتشكيك فى إمكانية تطبيق هذا القانون فى العصر الحديث[٣٢].

المرح قبل الأصولية وبعدها

هل كانت النزعة الأصولية المعادية للمرح ملمحًا ثابتـــا فـــى تـــاريخ الإسلام؟ وإذا كانت الإجابة بالنفى، ففى أى نقطة أصبح المرح يشكل اهتمامًا سياسيًا ملحوظا فى المجتمعات الإسلامية؟ وما نوعية الاتجاهات التى وجدت نحو المرح قبل ظهور النزعة الإسلاموية؟ المؤكد أن الأخلاقيات المعاديـــة للمرح لم تظهر فى السنوات الأخيرة فحسب. فلقد كانت المجتمعات الإسلامية تسعى إلى الرغبة فى المرح وإلى محاربته فى نفس الوقت. ومع ذلك فـــإن ديناميات السياسة المرتبطة بالمرح كانت مختلفة. فمن الناحية التاريخية كانت المشاعر المضادة للمرح، وأساليب ضبطه تركز بشكل كبير على "الخمـــور، والنساء، والأغاني". وكانت هذه المشاعر والأساليب تأخذ إطارها فى ضوء (القاعدة الفقهية) "درء الضرر"، وهى قاعدة تتجذر فى عدد من النـــصوص القرآنية التى تدعو المسلمين أن يفعلوا "الحلال ويمتنعوا عن الحرام"[٣٣]. ومع ذلك فإن الأسئلة المتعلقة بما هو الحرام ومن الذى يحرمه وكيف يحرم، هذه الأسئلة، تظل محل خلاف[٣٤]. وليس هناك من يقين حـــول مـــا إذا كانـــت النصوص القرآنية تعنى بالفعل ما قصد إليه العلماء (الفقهاء المسلمين) عندما أوضحوا ماذا تعني[٣٥]. ومن حيث المبدأ فـــإن المحرمـــات تـــشتمل علـــى ممارسات غير مقبولة أخلاقيًا مثل النشاط التجارى غير الـــشريف والربـــا، وعلى نحو خاص الغناء، وشرب الخمور، والخيلاء، والدعارة. أمـــا أولئـــك الذين يحاولون تطبيق التعاليم فإنهم جماعة من العلماء الذين تتـــسم آرائهـــم بالحسم وهم يستخدمون جماعات من المؤمنين بآرائهم ليعملوا جنودا رهـــن

إشارتهم(٣٦). ومن ثم فإن الهيمنة تأتى من المتشددين من الأفراد الذين يواجهون أولئك الذين يفعلون ما يعتقدون أنه محرم، والذين يتجاهلون في حياتهم اليومية على نحو كبير هذه الأخلاق التطهرية والذين يستمرون في مساعيهم نحو التمتع بمباهج الحياة الدنيا. وقد كتب فرانز روزنتال **Franz Rosenthal** فى هذا الصدد يقول "إن ممثلى التقوى والزهد فى القرون الأربعة الأولى من الإسلام كانوا يعدون على الأصابع، ولم تكن لأصواتهم آذان صاغية. وعلى العكس من ذلك، فإنه كان هناك ميل واضح نحو الفكاهة والضحك غير المقيدة بأى قيد"(٣٧). كما قدم الباحث ميشيل كوك **Michael Cook** أدلة توضح أن شرب الخمور ممارسة اجتماعية فى العهد الإسلامى فى العصر الوسيط كان "شيئًا عاديًا" – وهو تقليدٌ لم تستثنى منه النساء(٣٨). أما روح الفكاهة، والشعر، والموسيقى فقد كانت أكثر انتشارًا من ذلك. وتمثل الأساطير التى تدور حول أشعب، المغنى، والراقص، ورجل الفكاهة فى المدينة ومكة فى القرن التاسع، وحول الرمز الأكثر حداثة لصاحب الشهرة المسمى نصر الدين هوتشا **Nasreddin Hoca** (*)، هذه الأساطير تمثل أنماطًا تاريخية للفكاهة فى المجتمعات الإسلامية. والمحقق أن أصل تراث "الأدب" فى الشرق الأوسط يرتبط بالنكات والمُزاح المرتبط بالسياسة، والدين، والحياة اليومية (٣٩). كما أن الوجد الروحى فى الإسلام الصوفى كان وما زال يتداخل بشكل كبير مع الشعر، والرقص، والموسيقى. إن الممارسة

(*) نصر الدين هوتشا هو شخصية أُثير حولها جدل كبير فى تاريخ الأدب التركى، وهو يشبه شخصية جحا. ويرى كثير من المؤرخين أنهما قد يكونان شخصية واحدة. (المترجم)

الدينية التى تصاحبها بهجة تعد إلى حد كبير إحدى السمات الأساسية للإسلام الشعبى. وعلى عكس إرادة المتشددين الدينيين يتجمع كل عام ملايين الرجال، والنساء، والأطفال المسلمين فى احتفالات الموالد للاحتفال بمولد القديسين وهم يجلسون لأيام وليالٍ عديدة يتناولون الطعام ويمارسون شتى أنواع المرح(٤٠). مثل هذه المناسبات تتداخل التقوى مع الصلاة مع النشوة فى الأغانى الدينية فى روح أشبه بروح الثقافة المرحة للجماعة الأفريقية الأمريكية فى كنيسة إبسيكوبال **Episcopal** فى الولايات المتحدة الأمريكية. وفى مثل هذه الأغانى الدينية فالخط الفاصل بين العلمانى والمقدس لا يكون سهل التحديد(٤١).

بالرغم من أن الصراع حول ملذات الحياة اليومية فى العصور ما قبل الحديثة كانت ناتجة عن صور متفرقة من التدخل من قبل مساعٍ دينية فردية فى السلوك العام للناس، وكان الصراع مقصورًا على هذه التدخلات (وتستثنى من ذلك دولة الموحدين فى المغرب فى القرن الثانى عشر وحكم الخلافة الفاطمية فى مصر فى القرن الحادى عشر)، بينما كان الصراع كذلك فى العصور الحديثة، فإن ظهور الدول الحديثة والحركات الاجتماعية وتحول المجتمعات المسلمة إلى النظم الغربية، خاصة ظهور أنماط وأساليب وفضاءات جديدة للاجتماع والتواصل بين البشر مثل المذياع، والتلفاز، والمقاهى، وقاعات الاحتفالات، والمطاعم، ومنتجعات قضاء العطلات والإجازات، أدت إلى تغير ديناميات السياسية المناوئة للمرح (٤٢). فنجد أولا أن الحركات القوية، عوضًا عن العلماء الأفراد، ترفع راية المعركة ضد

صور المتعة الحياتية. كما نجد ثانيا أن النزعة المضادة للمرح لا تستهدف الأفراد الذين يحبون اللهو فقط ولكنها تستهدف الدولة العلمانية والتى تسمح بصور اللهو العادية في الحياة اليومية وتتبناها – كالموسيقى والسينما والترويح والمواعدة، أو أى شكل من أشكال التسلية الذى يمكن النظر إليه باعتباره لا يعكس أى مسئولية أخلاقية. وفى هذا الصدد فقد ترك كل من أبى الأعلى المودودى، من الجماعة الإسلامية الهندية، وسيد قطب، من جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، تركا تأثيرا على الحركات النضالية التى وصفت الدول والمجتمعات الإسلامية الحديثة، كما فى حالة مصر فى الخمسينيات، على أنها مجتمعات فاسدة وجاهلية. إن هذه الدولة، وفقا لما يذهب إليه المتشددون الإسلاميون، تحتاج إلى أن تتحول (عبر الثورة) إلى كيانات أخلاقية إسلامية، ومن ثم تكون قادرة على أن تأخذ "المجتمعات الفاسدة" إلى طريق الصواب. وبعبارة أخرى فإن من واجبات الدولة (وليس الأفراد أو الحركات) أن تأخذ على عاتقها تصحيح الأخطاء الأخلاقية. ومع تأسيس دول إسلامية أحادية الطابع، مثل المملكة العربية السعودية وأفغانستان وإيران، أصبحت عملية القضاء على المرح تشكل اهتمامًا سياسيًا سائدًا فى المجتمع. ومن المفارقات هنا أن نجد أن الحداثة قد قَضَّ مضاجع المتعصبين من الأفراد ودفعت بالدول القوية فى مواجهة الرغبات والاهتمامات والتعبيرات الخاصة للأفراد. ففى المملكة العربية السعودية نجد أن حملة معادة المرح قد بدأت مع ظهور الحركة الوهابية التطهرية (والتى قادها محمد بن عبد الوهاب، توفى عام١٧٩٢) فى نجد فى القرن الثامن عشر. لقد أدت هذه الحركة إلى ظهور ثلاث مراحل للدولة السعودية فى الجزيرة

العربية. ففى أثناء الحكم السعودى الأول (١٧٤٥ – ١٨١٨)، منع الحكام فى الحجاز التبغ والآلات الموسيقية، وأجبروا الناس على الحضور إلى المسجد والمواظبة على الصلاة[٤٣]. وعبر السنوات استطاعوا أن يوسعوا من التغطية الجغرافية لضوابط منع اللهو وأنماط هذه الضوابط ونطاقها. وأنشأوا فى نهاية العشرينيات هيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وعلى الرغم من وجود قدر من المرونة أثناء حكم ابن سعود (١٩٠٢ – ١٩٥٢) بحيث تم السماح للناس بأن تكون لهم مظاهر للمتعة خاصة بهم، على الرغم من ذلك فإنه فى نهاية الخمسينيات ومع اكتساح النزعة الجمهورية الناصرية للعالم العربى، طور الحكام السعوديون استراتيجية جديدة أكثر تشددًا للانضباط الأخلاقي[٤٤]. وبالمثل فإن سياسة معادة المرح المتشددة فى أفغانستان قد ازدهرت أثناء نظام حكم طالبان (١٩٩٦ – ٢٠٠١) والتى أقامت وزارة تكون مهمتها تحديد الهيمنة الأخلاقية وتطبيقها[٤٥].

وعلى عكس الحكام فى السعودية وفى طالبان، فإن النظام الإسلامى فى إيران قد واجهه تحديًا منقطع النظير فى إطلاق حملته الأخلاقية، ذلك أنه واجه جمهور له خبرة عريضة بالتنويعات العلمانية، وهى خبرة أكثر مما يمتلكها سكان السعودية أو أفغانستان. لقد وصل المد العلمانى فى إيران إلى ذروته فى نفس العقد، عقد السبعينيات، الذى انطلقت فيه الثورة الإسلامية. ففى العام الذى سبق الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩، كان هناك ازدهار كبير فى نشر واستهلاك السلع الثقافية المحلية والمستوردة. فقد أصبحت السينما الغربية وبرامج التلفاز والموسيقى الشعبية ومراكز الشباب والحانات

والملاهى والرحلات البحرية أحد المكونات الأساسية للثقافة الحضرية في إيران. ولقد تزايدت أعداد مشاهدى الأفلام السينمائية بنسبة ٥٠% بين عامى ١٩٦٩ و١٩٧٥. وهى نسبة تعتبر ضعف معدل النمو السكانى فى نفس الفترة. وفى كل عام من أعوام حقبة السبعينيات عرضت دور السينما الإيرانية أكثر من خمسمائة فيلمًا أجنبيا، ٢٥% منها كان من الأفلام الأمريكية. وبحلول عام ١٩٧٥ أصبح نصف سكان الحضر يمتلكون أجهزة تليفزيونية مقارنة بنسبة ٤% فى عام ١٩٦٠، كما بلغت نسبة الأسر التى تمتلك راديو ٦٥% من العدد الكلى للأسر فى نفس العام (أى عام ١٩٧٥)[٤٦]. وفى حقبة السبعينيات أيضا قضى عدة مئات من الآلاف من الإيرانيين من الطبقة الوسطى إجازاتهم فى منتجعات بحر قزوين وذلك للاستمتاع بالخبرة المعولمة للوجود فى البحر والشمس والاستمتاع بالجنس. ولم يبطل المسلمون الإيرانيون تذكر المناسبات الحزينة فى شهرى محرم ورمضان، كما أن كلا من الأغنياء والفقراء، المسلمين وغير المسلمين قد وجدوا متعة كبيرة فى الاحتفال بعيد النيروز الذى يجسد الثقافة قبل الإسلامية لمدة ثلاثة عشر يومًا، وذلك عن طريق ارتداء الملابس الجديدة، وزيارة الأقارب والأصدقاء، والخروج إلى الرحلات والحفلات، والشواء – وهو تراث علمانى ناضل التراث الإسلامى كثيرًا لإيقافه. وفى آخر السبعينيات قدمت وسائل الاتصال الجماهيرى ثقافة شعبية احتفالية تجسدت فى الأغانى والعروض التى قدمها ممثلون ومغنيون شعبيون، ونجوم الكوميديا من أمثال جوجوش **Gugousch**، وهايدا **Haydeh**، وأغامشى **Aghasi**، وسوزانا **Sousan**، وأرحم صدر **Arham Sadr**، وفهدات **Vahdat**، وبرافيز سيد

Parviz Sayyad، وفردين **Fardin**، وفـــورزان **Foruzan**. لقـــد أصـــبحت الكوميديا والسخرية والنكات، حتى فى أوقات الشدة، جزءًا لا يتجـــزأ مـــن الحياة الفنية والقاموس الشعبى بشكل عام. إن هذه الثقافة المتناميـــة للمـــرح والاحتفالية، خاصة تلك التى ترتبط بالواردات الغربية، قد أغضبت كثيرا من رجال الدين وأثارت حنقهم. فقد أدانوا السينما والراديو والتلفـــاز، مـــاداموا جميعا، ووفقا لمنظور آية الله الخمينى، قد تم استخدمهم "لإفساد شـــبابنا"(٤٧). لقد أدانوا الثقافة الحضرية "خفيفة الظـــل" ومنتجعـــات قـــضاء الإجـــازات. وأفصحوا عن الخطايا المرتبطة بقضاء الإجـــازات علـــى بحـــر قـــزوين. وتم تفجير مكتب مجلة إنهافتا **Inhaftch** وهى المجلة الإيرانية التى تنـــاظر مجلة البلاى بوى **Playboy**. ومع ذلك فإن هذه الضوابط لم يكن لها ســـوى تأثير طفيف فى منع التعبير عن الهزل والمتعة فى الحياة اليومية. فلم يحدث إلا بعد قيام الدولة الإسلامية أن تحول المـــرح مجـــالاً للنـــضال الـــسياسى فى المجتمع.

الإسلام والمرح

لماذا يصر أنصار النزعة الإسلاموية على الحفاظ على القيم التطهيرية بالرغم من التكلفة السياسية؟ وماذا وراء خوفهم من المرح؟ إن وجهة النظر الغربية الأكثر انتشارًا هى تلك التى تقول إن العداء تجاه المرح واللهـــو لـــه جذور فى التعاليم المتشددة فى الإسلام. ووفقا لهذه الرؤية، فإن الإسلام يجسد "عالمًا لا تمثل فيه الحياة الإنسانية نفس القيمة التى لها فى الغرب، تلك الحياة

التى تهمش فيها الحرية والديمقراطية والانفتاح والإبداع"[٤٨]. والحق أن المذهب الإسلامى يظهر على أنه يحتوى على تعاليم لا تحتفى بالمرح والابتهاج. وعلى سبيل المثال، فهناك عدد من الأحاديث، وهى أقوال النبى وممارساته تؤكد على الحياء (التواضع)، وتستهجن الهزل والسلوكيات التافهة[٤٩]. وتوضح المصادر أن الرسول لم يحب أولئك الذين يستخدمون لغة مبتذلة لكى يضحكوا الناس[٥٠]. ولقد قالت السيدة عائشة، زوجة الرسول، إنها "لم تر [النبى] قط يضحك حتى تتفرج أساريره؛ فهو دائما ما كان يبتسم ابتسامة بسيطة فقط"[٥١]. فقد كان النبى، فى إطار الرغبة فى تقليل كل صور التشتت التى قد تصرفه عن عبادة الله، كان ينفر من أنشطة مثل الشعر تلك التى تبعد الناس عن تذكر الله، والمعرفة الدينية، وتلاوة القرآن[٥٢]. ولذلك فقد منع بعض الفقهاء المسلمين ممارسة الفنون، والرسم، وصناعة التماثيل، وذلك للخوف من أن ينجرف الناس إلى عالم الشرك، مادام الله فقط هو الخالق، هذا على الرغم من ممارسة الفنون أيام الأعياد والمناسبات الاحتفالية الأخرى. ويدين بعض الفقهاء اللعب، والتسلية، والزلل باعتبارها أمورًا لا طائل من ورائها وهى مضيعة للوقت فى ظروف الحرب الطويلة وفى ظروف الشدة التى تتطلب التركيز على الجهاد[٥٣]. والمحقق أن التراث الدائر حول البدعة (التجديد فى الدين)، خاصة ذلك الذى ينسب إلى ابن تيمية، يحمل فى طياته اجتهادات (بالمقارنة بالآخرين) وفتاوى ضد المرح، والضحك، وأخلاقيات المتعة[٥٤]. أما المصادر الشيعية فإنها تشتمل على صور مشابهة من الإدانة تفسر الإفراط فى التسلية، والضحك، واللهو باعتبارها أفعال "شيطانية" يمكن أن تحدث فضائح وانحراف عن العقيدة[٥٥]. وفى المقابل فإنها تمتدح التواضع، والخجل والزهد وتدين حب الثروة المادية[٥٦].

ولكن الأمر لا ينتهى عند هذا الحد. فالمذهب (الإسلامى)، وهو له نفس المصادر، يقدر بالتالى أخلاقيات المرح والبهجة. فعلى عكس السلوك المتشدد للإسلامويين المعاصرين، فإن النبى (صلى الله عليه وسلم) كان يُنظر إليه باعتباره رسول التسامح والرحمة. فقد كان يحذر الرجال، من أمثال عمر، الذين كانت شخصيتهم "الخشنة" و"صعبة المراس" مصدرًا لخوف أتباعهم من المسلمين. حيث قال النبى (صلى الله عليه وسلم) وهو يتجه إلى عمر ناهيًا " يا ابن الخطاب والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان سالكًا فجًا إلا سلك فجًا غير فجك" (٥٧). لقد جاءت هذه الكلمات من رجل كان يبتسم فى وجه من يعاملونه بقسوة. ولقد أشارت مصادر عديدة إلى طبيعته الرحيمة والمتسامحة وطريقته المريحة والمعتدلة فى تفاعلاته اليومية(٥٨). وهناك بعض المصادر الشيعية التى ترفض بشكل صريح العنف والقهر، وتدعو عوضًا عن ذلك إلى الرقة، والبهجة، والمرح، والأنس(٥٩). ولقد قيل نقلاً عن الإمام السجاد **Sajjad** قوله عن النبى (صلى الله عليه وسلم) "أن أجمل الأعمال بالنسبة للنبى هى إدخال البهجة على الناس"(٦٠). ووفقا للإمام الصادق، فإن الأشخاص البشوشين لهم تقدير خاص وأن الله يخصص لهم أماكن فى الجنة(٦١). وبالمقارنة، فإن ما كتب عن أقوال الرسول حول الرقص والغناء يبقى غامضًا، وأن النبى لم يحرم مثل هذه الأعمال(٦٢). وأكثر من ذلك، وعلى عكس ما يذهب المتشددون المتحصنون بذواتهم والذين يتهمون إخوانهم المسلمين بالخطيئة والكفر، (عدم الاعتقاد فى الله)، على عكس من ذلك فإن النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) كان متعاطفًا حيث قال: "كل أمتى معافى، إلا المجاهرين [الذين يذكرون ويؤكدون ما قاموا به من أعمال

شريرة]"[٦٣](*). وقد نصح المسلمين فى هذا الصدد بألا يكونوا "متطرفين"[٦٤]. و"ألا يأخذوا على أنفسهم إلا الأعمال التى فى مقدرتهم"[٦٥]. كما أكد بالطبع على أن اتهام المؤمن بالكفر يساوى قتله أو قتلها[٦٦].

ويبدو أن الإسلام، مثله مثل الديانات الأخرى، لم يقدم نظرية محددة للمرح. وكما ذهب الباحث خالد مسعود، فإن السرديات المتصارعة داخل المذهب، بما فيها الحديث، تعكس ضربًا من عدم اليقين وتعددية الرؤى حول هذه القضايا فى صدر الإسلام، ومن ثم فقد ترك تراثًا ظل مفتوحا أمام قراءات متعددة[٦٧]. فموقف الإسلام من قضية المرح، يعتمد بالتالى، على الشخص الذى يفسره. ولذلك فإن المُصلحين الإيرانيين، فى التسعينيات، على العكس المتشددين المحافظين، ذهبوا إلى أن الإسلام لم يفرض الزهد قط على المسلمين. على العكس من ذلك فقد طلب منهم أن يعرفوا حدودهم من أجل السمو بالغرائز الإنسانية ومظاهر المتعة فى الحياة وتوفيقها مع العقل والمسئولية. ويُذكر الإصلاحيون المتشددون بألا يجبروا الناس على فعل "أكثر مما أمرهم الله به، وذلك لأنهم "لن يفعلوا منه إلا القليل"[٦٨]. وفى رأى رجل الدين الشاب حجة الإسلام غُلامى **gholami** "فإن الإسلام قد دعا إلى ممارسات تدخل على النفس السعادة مثل السفر، والاحتفالات، والزواج، والتسلية، والألعاب والمرح"[٦٩]. ولقد اعترض الشيخ هنا قائلا "إذا كان الإمام

(*) هذا جزء من حديث رواه البخارى فى صحيحه عن سالم بن عبد الله قال سمعت أبا هريرة يقول سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول "كل أمتى معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح وقد سترَ الله عليه فيقول يا فلان عملت البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عنه". (المترجم)

على بن أبى طالب كان مرحًا ومبهجًا، فلماذا ينبغى" إظهار رجال الدين لهذا القدر من العبوس؟"(٧٠). ويستغرب كثير من المسلمين العاديين من مطاردة السلطات الإسلامية للرجال الذين يرتدون ملابس بأكمام قصيرة، والنساء اللائى يظهرن بملابس ملونة، إذ لم يكن هناك أساس دينى أو قانونى لمثل هذه الممنوعات(٧١). ولماذا يصر ذو النزعة الإسلامية على كبح الفرح، والمرح، والتعبير الذاتى، وحب الحياة – وهى خصال إنسانية يعتبرها كل العالم أنها من الأمور المعتادة؟ ومهما تكن دوافعهم فإن المتشددين الإسلامويين يبنون أفكارهم فى النهاية على بعض تعاليم الدين، وعلى تفسيرات وآراء للفقهاء الأوائل من المسلمين. ولكن هل يقتصر هذا الأمر على الإسلام والإسلامويين؟

النزعة إلى معادة المرح فيما وراء الإسلام وفيما وراء الدين

وفى الحقيقة فإننا يمكن أن نجد بعضًا من التشدد والميول الزهدوية فى معظم الديانات. فأغلب الديانات، وليس الإسلام فحسب، قد رفعت فى تفسيراتها الخاصة لافتة الشهادة والإعجاب بالموت الشريف. ولذلك يقال إنَّ سقراط، "وهو القديس العلماني"، هو أصل الشهادة فى الغرب، أما المسيحية بقصتها حول عملية الصلب، فقد طورت علمًا لاهوتيًا خاصًا للشهادة(٧٢). وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم الديانات، فى تفسيراتها الخاصة، قد عبرت عن العداوة نحو الميول الجنسية، ذاهبة إلى القول بأنه يرد البشر إلى عالم الحيوان ويجعلهم ينحرفون عن مسعاهم الروحى عن طريق إحداث خلل فى

الضبط الذاتى، والنظام الذاتي[٧٣]. ولم يسلم الفن والموسيقى من هذا الغضب الديني. فقد جعل البروتستانت من الكنيسة وسيطاً للخلاص داعين إلى الممارسات التقشفية مثل العمل الشاق و"تجنب القمار، والرقص، والمسرح، وكل فعل يمكن أن يتم رؤيته باعتباره ابتعادا عن العالم" وذلك من أجل تأكيد خلاصهم الأبدى[٧٤]. وذهب ماكس فيبر، بالاعتماد على الأخلاقيات البروتستانتية، إلى القول بأن الديانات "الطقسوية" أو "التعبدية" تميل نحو الغناء، والموسيقى، والفنون التصويرية، والشعر، بينما تميل "الديانات العقلانية" (مثل اليهودية، والمسيحية القديمة، والبروتستانتية) إلى العداء للفن. وفقا لهذا المنطق، فإن الفن، والجنس، وبالتالى المرح، لهم إمكانية إيقاف عمل العقل على السلوك البشرى أو جعل البشر ينحرفون عن الانتباه الكامل نحو الذات الإلهية[٧٥].

وهناك جزء من الحقيقة فى النظر إلى الذهول عن الذات الإلهية كأحد الأسباب الرئيسية للابتعاد الدينى عن المرح، والحيوية، والفن، أو الجنس، وعلى الرغم من أن أصحاب العقائد الدينية لا يملكون قيما تطهرية متشابهة، فكما يتضح لنا حتى الآن- فإن البعض يعترض عليها، ويهملها البعض الآخر، ويتمسك بها البعض، خاصة أولى السلطة، بتطبيقها ودعمها. ومن ثم فإن الحساسيات المرتبطة بالعداء للفن لا تتعلق بالمذاهب الدينية. فأكثر الحركات اللادينية – كاليعاقبة الفرنسيين، والبلاشفة الروسيين- قد عبروا عن مشاعر مشابهة. ففى أوربا فيما قبل الثورة قامت السلطات بحملات باسم الأخلاق لكبح كل صور المتعة العامة لدى الطبقة الدنيا. فقد تم منع كرة

القدم، وشرب الخمور فى العلن، وارتداء الأقنعة والرقص، كما وضعت الاحتفالات الكرنفالية التقليدية تحت رقابة مشددة[٧٦]. ومع قدوم الثورة الفرنسية بدأ "الزهد البرجوازي" وكأنه وصل إلى أقصى درجاته. ففى الفترة ما بين عامى ١٧٩٣ و١٧٩٤ شهدت فرنسا المحاولة اليعقوبية لتطهير باريس عن طريق غلق المواخير وبيوت القمار والقضاء على شرب الخمور وحتى الرقص والاحتفالات قد تم منعها فيما أسماه جران برينتون **Crane Brinton** "بجمهورية الفضيلة"[٧٧]. ويختلف المواطنون اليعاقبة وهم يفرضون هذه القيود على الناس اختلافا طفيفاً على البوليس الأخلاقى فى الجمهورية الإسلامية فى إيران فى الثمانينيات. فبعد أيام من دخول روبسبير **Robespirre** إلى مقصلة الإعدام، سيطر البارسيون من عامة الناس على الحيز العام معبرين عن سعادتهم واغتباطهم. فقد طفقوا يبتهجون، ويتسابقون بالخيول، ويحتسون الجعة، ويحتفلون بالكريسماس، ويتسابقون على صالات الرقص مرتدين أحلى الثياب. وغطت الشوارع بالمباريات، ومظاهر الفكاهة، والرقص، والغناء فى أوقات مختلفة وبطريقة غير مخططة[٧٨]. إن هذه الثقافة الخاصة بالمهمشين الحضريين والمتعلقة بالمرح والاحتفالية، أو ما أسماه إى. ب. طومبسون **E.P. Thompson** "فنون الحياة"، قد أزعجت الحساسيات البرجوازية وأخلاقيات العمل الرأسمالية – الأخلاقيات التى تقدر النظام، والضبط الذاتى والعمل الشاق و"العقلانية"[٧٩].

ولا ينسحب ذلك على اليعاقبة الفرنسيين البرجوازيين بل ينسحب أيضًا على الشيوعيين الروس الذين عبروا عن نفورهم إزاء "النبيذ، والنساء،

والأغانى". وبناء عليه فقد منع البلاشفة موسيقى الجاز على أنها "فن برجوازى ساقط"، وهو أمر يمكن تبريره، ولكن منعهم للفودكا فى الأراضى الروسية يشبه إلى حد كبير محاولات الإسلاميين المعاصرين منع الموسيقى من الأفراح فى مصر. لقد كان البلاشفة أشبه بأصحاب مذهب "الزهد" فى احتقارهم للمتعة الحياتية تماما مثلما فعل أنصار الكالفينية، فكلاهما ذهب إلى أن خطايا الحياة اليومية يجب محوها[٨٠]. ومن وجهة نظر برنتون فإن هذه النزعة التطهرية "الدينية" لكل من الياعقبة والبلاشفة قد نبعت من "عصر الفضائل" الثورى الذى ظهر فى أثناء الأزمة[٨١]. ولكن تفسير برنتون لم يوضح لماذا يجب أن تكون النزعة التطهرية دينية فى الأساس. كما أنه لم يبرهن لماذا تظهر آثاره فقط على الثورات – وفوق كل ذلك، فإن ثورات أوربا الشرقية فى التسعينيات لم تعمل على كبح المباهج الحياتية. فالمحقق، أننا نجد نزعة تطهرية مشابهة تميز سلوك قادة العصابات الماركسية الإيرانية، الذين كانوا فى حياتهم السرية فيما قبل الثورة الإسلامية يربطون المرح بالعقلية البرجوازية غير الثورية. ومن ثم فقد فرضوا (على الأعضاء) الترفع عن الزواج ، ومنعوا علاقات الحب، والنزوع إلى اللعب، ووضعوا قيودًا على الاستهلاك العادى مثل الأكل والنوم والمواد التى تُقرأ، وكل ما يأتى من التعبيرات والغرائز الفردية[٨٢].

نستطيع أن نميز –حتى الآن – مدخلين لفهم الحرب ضد المرح. الأول، ينبع من تبرير دينى، يركز على الابتعاد عن الله أو الإيمان على أنه السبب الرئيسى لكبح المرح. أما الثانى فإنه يلتف حول الحساسيات الحداثية،

بما فيها العقلانية البرجوازية ("الوقت من ذهب")، والتى بمقتضاها تستهجن الحداثة المرح الجمعى لما يتضمنه من سوء نظام - المتعلق بالاستعدادات غير المنظمة والتى تتسم بالاأخلاقية، واللاعقلانية. ووفقًا لوجهة النظر هذه، فإن أولئك الذين يسعون إلى المرح يتحدون فكرة الفرد الحديث بوصفه كائنا منظما، ومنضبطا، ومستقيما. ويقدم كل من هذين المدخلين رؤى ذات قيمة فى فهم نزعة العداء للسلوك الاحتفالى. ومع ذلك فإن هناك أوجه قصور نظرية (تحليلية) فى كلا المدخلين. فلماذا المرح والمتعة، وليس الانشغال بإقامة الأود أو البحث عن المعرفة هو الذى يعتبر ابتعادًا عن الله؟ وأكثر من ذلك، وكما ذهبنا آنفًا، فإن مشاعر معاداة المرح لا تقتصر على الدين فى حد ذاته؛ فالأفراد غير المتدينين والمعارضين للدين يحملون اتجاهات مشابهة. وقد ذهب برنتون إلى أن الملاحدة من البلشفيين والعلمانيين من اليعاقبة سلكوا بطرق دينية فى الأساس، وهم إذ فعلوا ذلك فإنهم لم ينقذوا التفكير الدينى أو يلقوا الضوء على مصدر السلوك الثورى المتشدد. إن ما أدى إليه هذا الموقف هو تشييئ الدين باختزاله إلى درجة أن تصبح النزعة التطهرية هى سمته الأصلى. وفضلاً عن ذلك، فإن التفسير الدائر حول الحساسيات الحداثية فإنها لم تفشل فقط فى تفسير الخوف من (الابتعاد عن الله) بسبب العقيدة الدينية، ولكنه فشل أيضًا فى شرح موقف السلطات الأخلاقية قبل الحداثية (فى صور الإسلام والمسيحية فى العصور الوسطى على سبيل المثال) التى حاربت المرح ومظاهر المتعة فى الحياة. إن القول بأن المتشددين فى مجتمع ما قبل الحداثة هم أشبه بالمتشددين الإسلاميين المعاصرين ما هو إلا تعبير عن توجه ذهنى حداثى يعيد نفس وجهة النظر الدائرية القائلة بأن برينتون قد

تحيز للملاحدة من وجهة نظر دينية. وبالإضافة إلى ذلك ففى الحقيقية فإن المرح فى حد ذاته، بمعنى الانفلات، والبهجة، والمتعة، لا يشكل إلا تهديدًا طفيفًا للسلطة الحديثة – وهى التى تتميز بوجود سوق أيديولوجى مفتوح ونظام اجتماعى شامل وهى قادرة على أن تتكيف مع مظاهر السعادة العامة والخاصة، وذات الطابع الاستهلاكى أو الترفى، وأن تدمجها وتسلعها. إن صناعة المتعة – الحفلات، والموسيقى، والألعاب، والأفلام، والكوميديا، والمنوعات والرياضة – تشكل قطاعًا مهمًا فى الاقتصاد الرأسمالى الحديث. وبالتالى فليست الطبيعة الثورية للنظم السياسية أو الدول ذات التوجه الشمولى أو السلطة الحداثية، ولكن السياسة المذهبية (اليسار واليمين، القديم والحديث، المدعومة بالأفراد أو الجماعات) والنظم ذات التوجهات الأيديولوجية الأحادية (اليعاقبة، أو البلاشفة، أو الإسلاموين على سبيل المثال) أولئك جميعا هم الذين يشعرون بخطر أخلاقيات المرح. ولكن لماذا؟

لماذا العداء للفن؟

وبصرف النظر عن الجدل، فماذا عسى أن نفسر السبب الكامن لوجود مشاعر مشابهة معادية للفن، وهى تستغرق أفرادًا وحركات ونظم سياسية متعددة حول العالم – قبل حداثية وحداثية، دينية وعلمانية، برجوازية وشيوعية؟ وهل يوجد إطار تصورى تفسيرى واسع النطاق يمكن أن يجمع المداخل المختلفة التى حاولت أن توضح سبب هذا العداء؟ ولقد ذهب ميخائيل باختين **Mikhail Bakhtin** وهو بصدد تعليقه على الاحتفالات الكرنفالية فى

أوربا فى نهاية العصور الوسطى إلى تشخيص المرح الجمعى على أنه شكل من أشكال التمرد الطقسى ضد السلطة بكل صورها[٨٣]. إن الفقراء يخلقون بانفعالاتهم العنيفة و"الهوس بالرقص" يخلقون لحظة يوتوبية من الحرية، والترابط، والشعور بالمساواة، تتحدى كل صور التدرج الطبيعية - فالرجال يرتدون ملابس النساء ويتصرف الناس العاديون كرجال دين، أو ملوك، أو قساوسة. فقد نظر باختين إلى الضحك الشعبى على أنه يمثل "عنصر انتصار، ليس فقط على الخوف فوق الطبيعي والمقدس والموت" ولكنه يعنى أيضا "هزيمة القوة...هزيمة لكل ما يقمع ويكبح"[٨٤]. فالضحك، كما تم تصويره فى رواية أمبرتو إكيو Umberto Eco's " اسم الوردة"، يحمى من هم فى القاع من مشاعر الخوف التى يحاول النبلاء أن يفرضوها على الفقراء من خلال الإسراف فى التجهم والتشدد والصرامة[٨٥]. فالاحتفال الكرنفالية بالنسبة إلى باختين يجسد وعيًا شعبيًا، وعى يعمل وسيطا للصراع الطبقى ضد النخب المالكة للقوة. إن هذا العنصر الفوضوى فى ثقافة المهمشين هو الذى يسبب القلق من الطقوس الاحتفالية بالنسبة للطبقة العليا. وفى الوقت الذى قدم فيه باختين رأيا مقبولا فيما يتصل بالسياسة المتصلة بصور المتعة لدى الطبقات الدنيا فى العصور الوسطى فى أوربا، فإن المرح يشتمل على مظاهر أكبر من اختزاله فى طبقة معينة أو فى سياسية طبقية معينة. ويبدو أن فكرة فيكتور Victor حول فكرة(*) Communitas تحمل قوة تفسيرية أكبر، ذلك أنها توسع سياسة المرح لدرجة أوسع من الطبقة إلى

(*) وتشير إلى المجتمعات المتحررة (مجتمعات لا تتسم بالهيكلية) والتى يسودها قدر كبير من المساواة الاجتماعية، والتضامن، والعمل الجماعى. (المترجم)

فكرة النضال ضد أبنية التدرج الهرمى بشكل عام. إن هذه المجتمعات تخلق مكانا للمشاركين فى الطقوس الذين يكسرون المعايير والأبنية اليومية لكى يعملوا فى حالة عشوائية من العيش فى منطقة الوسط أو الحياد، حيث يشكلون جماعة متساوية تتكون من أفراد أنداد يتم فيها الاعتراف مؤقتًا بسلطة زعيم الطقس. وتجسد هذه المجتمعات حالة من السلوك الإنسانى يسلك فيه الأفراد ضد الأبنية التى تنتشر حولهم أى الأنساق المتباينة للأماكن الاجتماعية(٨٦).

ويبدو أن تيرنر وباختين يفكران عندما يتحدثان عن "البناء" فى بناء التدرج أو الهرمية. فلم تكن الطقوس الاحتفالية التى وصفوها خالية من الملامح البنائية: فهى ممارسات جمعية روتينية تؤدى من خلال فاعلين معينين فى أزمنة، وأمكنة، وأشكال محددة تختلف عن أشكال المرح فى الحياة اليومية الذى يتميز بالتلقائية، ولا يتخذ شكلاً محددًا، وهو فردى، أو جمعى، وغير قابل للتنبؤ به. وفى هذه الأشكال الأخيرة فإن المرح يمكن أن يتحدى ليس فقط البناء الهرمى المتباين ولكن أى شكل من أشكال البناء. ولذلك فإن هذا الاستعداد نحو التلقائية والحرية هو الذى يسبب القلق والمعاندة لدى السلطات الأخلاقية السياسية. إنه يزعج الإحساس بأمن النظام، واستقراره، والهدوء الذى يميز الصورة الذهنية المحافظة للعالم المحسوس.

ومع ذلك فمن الخطأ أن نختزل التهديد المرتبط بالمرح إلى مجرد إمكانية أن يساهم فى تكوين اتجاه ضد البناء. كما لا يجب أن يقتصر فهم العنصر التدميرى فى المرح على مجرد فعل الحشد غير المنظم وغير

الملتزم، والذى يتصف بالخشونة فى سعيه إلى الملــذات البــسيطة – تلــك الملذات التى صاحبت الأعياد الاحتفالية فى الحداثة المبكرة[٨٧]. فالحقيقــة أن التعبيرات الخاصة وغير الضارة والمسلعة للمتعة هــى تعبيــرات تخــضع للتنظيم والكبح. فما هو الضرر الممكن الذى قد يلحق بالحالة الأيديولوجيــة من الفعل البرىء للعب بالطائرات الورقية، أو الحركة الممتعة للجــسد فــى احتفال زواج خاص، أو تبادل الابتسامات غير المؤذية بين المــراهقين فــى لحظات المناجاة الغرامية فى الشوارع الخلفية؟ ولماذا تنزعج الدولة القويــة من الملابس الملونة، أو إظهار خصلات بسيطة من الشعر، وتبادل النكــات واللعب بين الأصدقاء الحميمين، أو التعبير عن الفــرح بانتــصار الفريــق القومى لكرة القدم؟ إن رأى هنا ينحصر فى القول بأن المرح يفترض، بعيدًا عن مظاهره الفيزيقية، يفترض نموذجًا للقــوة، أى وجــود مجموعــة مــن الافتراضات المسبقة حول الذات والمجتمع والحياة التى يمكن أن تتصارع مع الأيديولوجية التى تضفى الشرعية على النظام وتقض مضجعه، خاصة عندما تكون هذه الأيديولوجيات محدودة، ومتصلبة، وغير قادرة علــى اســتيعاب أخلاقيات المرح. إن هذا الجانب من المرح هو الذى يسبب قلقًا بين السلطات السياسية الأخلاقية الإسلاموية.

إن أخلاقيات معادة المرح، سواء كانت دينية أو علمانية، وسواء كانت حداثية أم قبل حداثية، وسواء كانت برجوازية أم شيوعية، وسواء جاءت من قبل أفراد أو حركات أو دول، فإنها لا ترتبط باهتمامات مذهبية محضة؛ إنها قضايا ذات بعد تاريخى سياسى. إنها تمثل وتجسد أسلوبًا خاصًا للقوة، أنهــا

تمثل درعًا خطابيًا يضفى الشرعية علــى الــسلطة الــسياسية والأخلاقيــة أو يعزلها فى نفس الوقت، وذلك بإلزامها بأن ترى ما يرغب فيه النظام، بأن ترى المقدس وغير الملموس – أن ترى الله، والثورة والنهــضة، والطبقــة العاملة، والأمة. وبالتالى فإن الخوف مــن المــرح لا يــرتبط بالــضرورة بالانحراف عن طاعة القوى العليا أو القيم النبيلة فى حد ذاتها، ولكنه خوف من الخروج عن النموذج أو من الإطار الذى يؤطر ويحافظ على سيادة أنماط معينة من السلطة السياسية أو الأخلاقية، سواء ارتبطت بأفراد، أو حركــات سياسية، أو دول.

إن أى شكل من السلطة، بما فى ذلك الأنماط المثالية الشهيرة للــسلطة عند ماكس فيبر، يمكن أن تتحقق فقط داخل النموذج الخطابى الخاص بهــا والذى يتكون من مفاهيم، ومعانى متسقة، ومظاهر للفهم متسقة أيضا. إن بلى جراهام Billy Graham(*) قد يملك السلطة فقط بين قطاع من المــسيحيين الأمريكيين الذين يستمعون إلى رسالته. أما بالنــسبة لبقيــة الأمــريكيين أو المسلمين المصريين فإنه لا يمتلك عليهم سلطة بحال. إن السلطة التى يمتلكها جراهام لا تشتق فقط من مضمون ما يدعو إليه أو طريقته فى الدعوة ولكنها تشتق أيضا من الإطار الخطابى الذى يسمح له بأن يعمل ويتصل بجماهيره. إن ذلك هو "نموذج القوة" Paradigm Power، يشير إلى الفضاء الخطــابى الذى يساعد المسئولين داخل نموذج معين على الحفاظ على موقعهم بحيــث

(*) بيلى جراهام، قسيس وداعية مسيحى إنجيلى شهير من مواليد ١٩١٨. وهو لا يــزال على قيد الحياة، ويلعب دورا كبيرا فى الحياة الدينية والسياسية الأمريكية. (المترجم)

يكونون مقبولين بالنسبة لأتباعهم. ومن ثم فإن أى تحدى من الخارج، أو أى ابتعاد من الداخل عن هذا الفضاء الخطابى، يعنى تحديا لأولئك الذين يتربعون على السلطة. وبسبب خروج بعض الفاعلين عن النموذج العام المشترك وذلك من خلال الانتماء إلى نسق قيمى مختلف أو إلى أسلوب حياة مختلف، فإنهم حينئذ يتركون الحقل الأساسى للتأثير الذى يسيطر عليه أولى القوة بحيث يبدو وكأنه فارغ منها. ويمكن أن تلاحظ معنا كيف تعبر صحيفة أسبوعية متشددة فى إيران عن هذا الفهم لمثل هذا النوع من الخروج: "عندما يستبدل الصفير، والتصفيق بنداء الله أكبر، فإن الصلاة سوف تتوقف، وسوف يغفل الناس عن الله، وسوف تفتح على مصرعيها أبواب الشهوة. وفى هذه الظروف فإنك لن تستطيع أن تسمع صوت الله؛ وسوف تقترف أى شيء فى هذه الحالة من اللاوعى. وحتى صيحات الإمام الخمينى سوف لا تجد من يصغى إليها"[٨٨]. إن هذا القلق هو فى الأساس قلق يتعلق بالطريق التى يأتى بها النموذج المضاد (نموذج المرح) إلى منطقة الوسط بين السلطة الأخلاقية وأتباعها، لكى يحول هؤلاء الأتباع إلى الحياد عن النموذج الأول الخاص بهم، ولذلك فقد أعلن واحد من آيات الله المحافظين الأقوياء فى إيران، أعلن أن الأفلام، والمراكز الثقافية، والفنون "هى من أخطر الأشياء التى تهدد الإنسانية"، لأنه يخاف أن تجعل المساجد، والكنائس، والصلوات، والخضوع إلى الله، والعمل من أجله فى المناطق الهامشية[٨٩]. إن إحساسه بالخطر لا يرتبط فقط بنسيان البشر لله (فالبشر أولا وقبل كل شيء مسئولون أمام الله)، ولكنه يرتبط بالتقليل من شأن النموذج المذهبى المتجه إلى الذات المقدسة والذى يؤكد قدرته جل وعلا. وفى موقف

مختلف ذى طابع دنيوى فى يوليو ٢٠٠٥، أوقف جنود مسلحون من جماعة كتائب شهداء الأقصى حفلاً موسيقيا فى مدينة نابلس الفلسطينية؛ لأنهم زعموا أن لهجة أغانى الحب سوف تجعل الاهتمام العام ينحرف عن الجهاد وهو الشيء المقدس الأكبر، ولقد اعترض المغنى الذى تعرض لهذا الهجوم، وهو عمار حسن، على هذا بالقول "إن هؤلاء الناس (يقصد الثوار) لا يرغبون فى أن نكون سعداء، إنهم يريدوننا أن نجلس فوق الأنقاض ونذرف الدموع"[٩٠]. إن جماعة المليشيات هنا يفهمون "السعادة" بطريقة تتبع نفس منطق القوة – الخوف من الإطار العقلى المعادى الذى يمكن أن يهدد سلطتهم.

إن هزلية المرح كما تتبدى فى سلوك الصغار والفنانين والموسيقيين وجماهيرهم تثير فكرة "الثقافة المضادة" –معايير السلوك وقيمه التى تتحدى التيار الاجتماعى الأساسي[٩١]. والحقيقة أن هذه الممارسات المرتبطة بالمرح يمكن أن تجسد بعضا من المشاعر الجمعية النضالية التى تؤثر فى الحقل الثقافى. ومع ذلك فإن هذا التوازى (يقصد التوازى مع الثقافة المضادة) لا يحتمل أكثر من ذلك مادامت أخلاقيات المرح وقيمه كما يعبر عنها الصغار، والفنانون، والفقراء لا تقف بالضرورة ضد التيار الاجتماعى السياسى؛ على العكس من ذلك فإن هؤلاء يشكلون هذا التيار الاجتماعى الأساسى – على الرغم من قمعه – الذى يقف ضد النخبة السياسية والأقلية الأخلاقية. ومن ناحية أخرى فإن السلوكيات المرحة لا يمكن تصنفيها بسهولة أو منعها بوصفها "مستوردات ثقافية" غربية، على الرغم من أن الكثير من العناصر والوسائط المتصلة بالمرح التى تستخدم من خلال الشباب المتعولم – مثل

الأفلام، والموضة، وجماعات الموسيقى، والألعاب – تنقل إليهم عن طريق وسائل الاتصال والسلع الغربية. وقد يكون الإسلامويين انتهازيون فى إدانة هذه الأشياء بوصفها جزءا من "الغزو الغربي"، ولكن ما الذى يمكن أن يقال عن منع التجليات الداخلية البريئة للمرح الشعبى، والرقص والغناء فى الأفراح، وارتداء الملابس المبهجة، أو إلقاء النكات، أو الصفير والتصفيق؟ والحقيقة أن المرح سواء أكان أجنبيا ومسلعا أو داخليا وبريئا، يصنف على أنه ضرب من الهزل. كما أن الخطر ليس مجرد عملية إدراك ولكنه واقع. فالمرح يعطل السلطة المذهبية المطلقة لأنه نوع من الانخراط المرتبط باللحظة، يجسد نمطا معاديا قويا، نمطا يقف ضد النظام، والأبنية الجامدة، والخطاب الواحد، واحتكار الحقيقة. إنه يعتمد على التلقائية ويتنفس فى جو من المرونة، والانفتاح، والنقد– وهى أخلاقيات يمكن أن تتصادم مع الخطاب ذى البعد الواحد للسلطة المذهبية. إن النكات تجلب السعادة والضحك، لأنها كما ذهب فرويد تكسر التابو (المحرم) وتتحدث عما لا يقال. إن المرح يقوم على صور المتع الحالية والآنية وليس على المرجعيات المجردة والبعيدة كالحديث عما سيحدث فى المستقبل أو الحديث حول الغيبيات أو الحديث عن الأشياء التى لا يمكن الوصول إليها– وهى المرجعيات التى يعتمد عليها النظام والحركات المذهبية[٩٢].

إن الفرد المثالى فى النموذج الأصولى هو "شخص مجرد"، فاعل بغير ذات، يخرج عن فرديته وخصاله وملامحه الخاصة؛ ويتم حشد هذا الفرد مع آخرين يشتركون فى تكريس حياتهم "للقيم المقدسة" التى يتم تحديدها من

خلال القادة الأخلاقيين(٩٣). إن خبرات المرح، والتعبيرات المرتبطة بـــاللهو والهزل والتلقائية عبر الفنون، وصور المتعة، واللعب والإبداع تجسد السعى "الإنسانى" نحو الفردية، والتباين، والذاتية وهى الأخلاقيات التى لا يمكن أن يتكيف معها النموذج الأصولى. وتختلف الذاتية مع ما يفهمه الإسلامويين على أنه قيم مقدسة يجب أن تشتق منها كل القيم التى يؤمنون ويلتزمون بهـــا(٩٤). والمحقق أن هناك نوعا من النزعة الفردية المعادية للمـــرح لـــدى الـــشباب المتشددين مثل أولئك الذين ينشطون فى الثقافة المضادة المحافظة فى الكنيسة الإنجليزية بالولايات المتحدة الأمريكية، ممن يعادون التلفـــاز والمخـــدرات والعلاقات الغرامية، ويتبنون الأخلاقيات المحافظـــة فـــى الـــزواج الأســـرة والنظام. ولكن هذا يجسد نوعا من النزعة الفردية المنـــضبطة والمنظمـــة. نزعة تختلف عن الذاتية المبسطة التى تسم المرح الهزلى.

ويبدو أن السلطات الأخلاقية، لكى تحافظ على سلطتها، إما أن توسع من النموذج لكى يتضمن الأخلاقيات الخاصة بالمرح (والتى يجب أن تتوقف عن أن تكون إقصائية) أو أن تلجأ إلى محاربة الاختلاف وتمنـــع الطرائـــق البديلة للتفكير والوجود والفعل. إن مدى الانضباط يختلف باختلاف أشـــكال المرح التى تمارس (تقليدية أو مسلعة، مشحونة بالابتهاج أو غير مـــشحونة، خاصة أو عامة)، والسكان المستهدفين (الصغار أو الكبار، الرجال أو النساء، الأغنياء أو الفقراء)، ونمط المخالفة (متشددون أفراد أو دول ذات توجهـــات مذهبية). إن أنواعا معينة من المرح (كتلك التـــى تمـــارس عبـــر الجـــنس، والمخدرات، والكحوليات) قد تخضع لصور من الرقابة والمنع أكثـــر مـــن

أنواع أخرى (كالضحك، والموسيقى، واللعب). وهناك جماعات مستهدفة بعينها (كالنساء الصغيرات) يمكن أن تخضع أكثر من غيرها لرقابة أكثر أو أشد. وفى الحالات التى تختلط فيها السلطة الأخلاقية بالدولة التى تقدم أيديولوجياتها المؤسسة للشرعية على نوع من الاستبعاد الذى لا يمكن أن يتكيف مع صور الخطاب المخالف، فإن الحرب ضد الاختلاف تأخذ شكل النظام والكبح النسقى. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ضبط رغبات الأفراد وأعمالهم فى السعودية، وفى أفغانستان تحت حكم طالبان، وفى جمهورية إيران الإسلامية (وجميعها نظم سياسية مذهبية) كانت أكثر عمقًا مما هو موجود فى مصر والجزائر وبشكل عام فى الأحوال قبل الحداثية التى شهدت مبارزات فردية وجماعية فى تطبيق النظام الأخلاقى.

ومع ذلك فلا يجب أن نقلل من شأن الجانب الخلافى فى موضوع المرح؛ فالمرح يمكن أن يتم التخفيف منه، كما يمكن أن يسلع، ويؤسس فى نظم أو يستدمج. فتأثير المرح يعتمد، فى كل الأحوال، على قدرة المخالفين، وعلى الإطار الأيديولوجى للسلطة السياسية والأخلاقية لكى تستوعب الآثار المعاكسة وتحتويها. وبينما نجحت السياسات الشاملة، كما هو الحال فى الديمقراطيات الليبرالية، فى مؤسسة ممارسات المرح وتطبيعها، فإن الحركات المذهبية الأحادية وكذلك النظم المذهبية الأحادية – مثل البلاشفة أثناء الأزمة الثورية الروسية والنظم الإسلامية المعاصرة – تبدو متشددة وغير قادرة على تبنى أخلاقيات المرح وبهجة ملذات الحياة اليومية والتكيف معها. لقد تخوف البلاشفة، كما فعل اليعقوبيون، من أن يتنافس الإطار العقلى

المرتبط بالبهجة والمرح غير الثورى مع النموذج الأيديولوجى الذى يـأوى سلطتهم، ومن ثم الخروج من دائرته. إن هذا التسييس للحياة اليومية يـرتبط ارتباطا وثيقا بالمحافظة على القوة الثورية وتوسيعها[٩٥]. لقـد كـان لـدى الإسلاميين مظاهر قلق مشابهة. ففى المملكة العربية السعودية، على سـبيل المثال، كان هناك قمع للمرح والاختلاف والذى تبنتـه الأسـرة الـسعودية الحاكمة، خاصة مبدأه المرتبط بالتوحيد. فى مثل هذا المذهب، لـيس هنـاك اعتراف بالأولياء، والدعاء، والنذر (أموال يتم دفعها لجمعية خيريـة بهـدف التقرب إلى الله)، فهذه الأشياء تقف بين العبد وربه، كما لا يجب أن تنتـشر البدعة؛ ومن ثم فإن الألعاب، والأفلام، والبهجة العاديـة تجعـل المـسلمين ينصرفون عن الله، ومن ثم يجب إيقافها[٩٦]. ولكن فى الواقع إن إعادة إحياء هذا النظم المذهبية ونشرها منذ الستينيات، كان له إلى حـد كبيـر، جـذور أساسية. فقد خدم الأسرة السعودية الحاكمة بوصفه غطاء خطابيا ضد تهديـد النزعة القومية العلمانية والنزعة الجمهورية التى أذكتها الثورة الناصرية فى العالم العربى[٩٧]. وتفيد التقارير حول الحكام السعوديين إلى أن إصـرارهم على هذه الممنوعات يقوى فرضـهم للنظـام الأخلاقـى وسـيلة للـضبط الاجتماعى. وباختصار فإن القصة بالنسبة للإسلاميين ليست ببساطة قـضية أناس يبتعدون عن الله، ولكن الخوف من أن يخرج الناس من تحت عباءتهم.

الباب الثانى

سياسة الشارع والشارع السياسى

الفصل الثامن(*)

شـــوارع الثـــورة

أعلن راديو طهران فى ١١ فبراير ١٩٧٩ بابتهاج عارم انتصار الثورة الإيرانية، معلنا بذلك نهاية ٢٥٠٠ عامًا من الملكية[١]. وسيطر على الحـــشود الجماهيرية مزاج عالٍ بالفرح، ذلك الجمهور الذى انطلق فى الشوارع بأعـــداد غفيرة. وطفق الشباب يرقصون، كما طفقت النساء فى الطواف على الحـــشود بهدايا من الحلوى والمشروبات المحلاة كالشربات. وأطلقت السيارات العنـــان لأبواقها، وتلألأت أضواؤها وهى تجوب الشوارع ذهابًا وإيابًا، تلك الـــشوارع التى شهدت منذ يومين فقط معارك دموية بين الثوار والجيش الإمبراطـــورى. والحق أن بعض هذه الشوارع أصبحت محـــط أنظـــار الـــصحافة العالميـــة المصورة، كما أصبحت موضوعًا للقطات فوتوغرافية مثيـــرة حـــول الثـــورة الإيرانية، تلك اللقطات التى حملت الصور الذهنية الـــشائعة حـــول لحظـــات التحول السياسى الكبير إلى العالم – بحر من البشر يملؤون الميادين العامـــة،

(*) تم بناء هذا الفصل من المصدر التالي:

Asf Bayat, "Streets of Revolution," in unsent Dispatches The Iranian Revolution, ed. Akbar Nazemi (Van Couver, BC: Presentation House Gallery, 2005).

والشوارع المحروقة، والرفاق الذى يحملون ثوارًا جرحى، والتعبيرات الرصينة والمحملة بالعصبية للجنود، جنبًا إلى جنب مع صور التماثيل التى تنهار، وأبواب السجون التى تفتح. وكل ذلك يجسد "سياسة الشارع" لمواقف استثنائية، كما يمثل الملامح المشتركة للكثير من صور العصيان المسلح لحظة حدوثه، والذى ظهر فى مواقع مكانية محددة، كل ذلك فى "شوارع الغضب". ففى طهران، هناك ميدان الانقلاب، وخاصة شارع الانقلاب؛ أما فى القاهرة فهو يتجسد فى ميدان التحرير؛ وفى إسطنبول فى ميدان تقسيم.

والسؤال الآن لماذا هذه الأماكن بعينها هى التى تجسد التعبير عن الاحتجاج، وامتداد صور التضامن؟ ما الذى يميز هذه الأماكن عن أماكن أخرى؟ لقد ركزت معظم الإسهامات المهمة حول علاقة المكان بالسياسية كما تمثلت، على سبيل المثال، فى أعمال فوكو **Foucault**، ولوفير **Lefebvre** وآخرين، ركزت على كيفية احتلال المكان بواسطة القوة – وعلى سبيل المثال- فقط أوضحت هذه الكتابات كيف أن السجن الحديث أو التقسيم المكانى للشوارع والحارات قد تم للتحكم فى أجساد البشر (الطريقة التى نتحرك أو نسير بها فى الأماكن العامة، وما شابه ذلك)؛ كما أوضحت أن التخصص المكانى داخل المنزل، هو تخصص وظيفى (مثل فصل المطبخ، وحجرات النوم، وحجرات الجلوس) ذلك التخصص الذى يهدف إلى التهذيب الأخلاقى للطبقة العاملة؛ وأوضحت أيضا كيف أن الشوارع العريضة والمفتوحة (كفضاءات شفافة) تهدف إلى الحد من أحداث الشغب عن طريق كشف المحتجين لرقابة البوليس(٢). إن هذا الفصل ينظر إلى الجانب الآخر

من العملة، ذلك الجانب الذى يتعلق بما نطلق عليه مكانيـــة الاحتجاجـــات، بمعنى- كيف تتشكل أشكال مكانية معينة المشاعر، والتضامنات الاحتجاجية، وكيف تحتويها وتصوغها. ولكى ألخص الأمر فإننى أركز هنا على الحراك الثورى فى أثناء الثورة الإيرانية فى عام ١٩٧٩ وأبعاده المكانية، وبالإشارة أيضا إلى الممارسات السياسية فى شوارع القاهرة وإسطنبول ومواقعها فـــى نهاية حقبة التسعينيات.

الثـــورة

جسد يوم الانتصار فى إيران تراكمًا نضاليًا استمر لأكثر من ثمانيـــة عشر شهرًا من المظاهرات الجماهيرية، والمواجهـــات العنيفـــة، والأفعـــال الحاسمة التى اجتاحت المجال الصناعى، إضراب عام وكثير من المناورات السياسية. ومع ذلك فإن أصول الثورة يرجع إلى فترة أكبر من ذلـــك؛ فهـــى تتجذر فى التغيرات البنائية التى حدثت منذ الثلاثينيات، عندما بدأت الدولـــة تشهد عملية مستمرة من التحديث. لقد تم التعجيل بهذه العملية بعد الانقـــلاب الذى هندسته وكالة المخابرات الأمريكية فى العـــام ١٩٥٣، والـــذى أســـقط رئيس الوزراء ذا التوجه القومى محمود مصدق، ودعم حكم الشاه. إن هـــذه التغيرات البنائية قد أفرزت الكثير من الصراعات، من أهمها التـــوتر بـــين التنمية الاجتماعية الاقتصادية والأوتوقراطية السياسية(٣). كمـــا أدى فـــساد، وعدم كفاءة أجهزة الدولة، والشعور بعدم العدل بين قطاعـــات عديـــدة مـــن المجتمع الإيرانى إلى التعجيل بالصراع السياسى داخل الدولة.

إن سياسة التحديث والتقتير الاقتصادى، والتى قادتها الدولة تحت حكم كل من رضا شاه (١٩٢٥ – ١٩٤٦) ونجله الشاه محمد رضا بهلوى، قد أدت إلى ظهور قوى اجتماعية جديدة على حساب الجماعات الاجتماعية التقليدية. ومع نهاية السبعينيات، بدأت تسيطر على المشهد الاجتماعى طبقة وسطى جديدة أكثر استقرارًا، وشباب يتميز بالحداثة، ونساء يخرجن إلى المجال العام، وطبقة عاملة صناعية، وفقراء جدد يستقرون فى الأحياء العشوائية والمكتظة بالسكان. وباستثناء الفقراء فإن هؤلاء جميعا كانوا مستفيدين من التنمية الاقتصادية، واحتلوا مكانه عالية نسبيًا، وحصلوا على عوائد اقتصادية بالمقارنة بغيرهم. ومع ذلك فإن استمرار أوتوقراطية حكم الشاه قد منعت هذه الشرائح الاجتماعية الصاعدة من المشاركة فى العملية السياسية. ولقد أدى ذلك إلى تولد الشعور بالغضب لديهم. وفى الوقت نفسه فإن الجماعات التقليدية القديمة – عناصر من التجار التقليديين، والشرائح الوسطى الحضرية، ورجال الدين، وبعض أعضاء المؤسسات الإسلامية – كل أولئك قد شعروا بالإحباط من خلال إستراتيجية التحديث، التى أدت إلى تقليص مصالحهم الاقتصادية ومكانتهم الاجتماعية.

ومع غلق كل القنوات النظامية التقليدية أمام صور التعبير والامتعاض وعدم الرضا الناتج عن الكبح السياسى، ابتعدت الجماهير على نحو متزايد عن الدولة. وفى الوقت نفسه، فإن الفساد، وعدم كفاءة أجهزة الدولة، والإحساس بالظلم، جنبًا إلى جنب مع الإحساس بالغضب الأخلاقى كل ذلك شكل الطابع السيكولوجى الاجتماعى لكثير من الإيرانيين. ولذلك فى أثناء

فترة الضغط أو التوتر الشديد فى فترة السبعينيات، وفى قمة الحكم التسلطى للشاه، مع وجود تنمية اقتصادية ملحوظة، بدأ الكثير من الناس (ربما باستثناء الطبقة العليا وملاك الأراضى من الفلاحين)، وكأنهم غير راضين، وإن كان لأسباب مختلفة. ولكنهم جميعا اتحدوا حول لوم الشاه وخلفائه القريبين على هذا الوضع. وليس من المستغرب إذن أن تتجه لغة الاعتراض والاحتجاج بشكل أساسى ضد الحكم الملكى، و ضد الإمبريالية، ونزعة العالم الثالث، والنزعة القومية، والتى تحولت فى النهاية إلى خطاب دينى.

لقد سنحت الفرصة للحراك الشعبى مع قدوم ما نسميه، نحن طلاب الجامعة، "نسيم كارتر" **Carterite breeze** فقد أدت سياسة الحقوق الإنسانية التى انتهجها الرئيس كارتر فى نهاية السبعينيات إلى إلزام الشاه بأن يفتح حيزًا سياسيًا بدرجة محدودة من التعبير السياسى. ولقد أدى هذا التعبير فى الواقع إلى تراكم، بحيث أدى فى غضون عامين إلى الإطاحة بالملكية. لقد بدأ الأمر كله بإدخال قدر من المرونة على عمليات الرقابة، مع السماح ببعض الأنشطة الثقافية والأدبية (فى معهد جوته وفى الجامعات فى طهران) كما سمحت بالتجمعات العامة لأنصار الإسلام السياسى (فى مسجد قباء). واستمر ذلك من خلال قيام المثقفين ورجال السياسة الليبراليين بتوزيع خطابات مفتوحة على كبار الموظفين. وفى وسط هذا الزخم، ظهر مقال نشر فى الصحيفة اليومية، اطلاعات، هاجم الإمام الخمينى وسبب مظاهرة حاشدة فى مدينة قم، التى قتل فيها بعض المتظاهرين. ولقد ترتب على ذلك قيام عدد كبير من المظاهرات لإحياء الذاكرة الجماعية لهؤلاء الشهداء فى مدينة أزرى فى منطقة تبريز فى الشمال. وكانت هذه بداية سلسلة من الأحداث

التى تشكلت فى الوطن بأسره، والتى اتخذت حركة الاعتراض الثورية التى شاركت فيها قطاعات عريضة من السكان، من الرجال والنساء، ومن اتجاهات حديثة وتقليدية، دينية وعلمانية والتى قادها العلماء. ولكن السؤال الذى يُطرح هنا لماذا قاد رجال الدين على وجه خاص الحركات الثورية؟

على مدار خمسة وعشرين عامًا من الحكم الأوتوقراطى، منذ انقلاب عام ١٩٥٣، تم الإطاحة بكل الأحزاب السياسية العلمانية والمنظمات غير الحكومية. فقد أدى الانقلاب الذى وجهته الولايات المتحدة إلى كسر الحركات الشيوعية والقومية؛ كما تم اختراق نقابات العمال من جانب البوليس السرى، السافاك **SAVAK**؛ وخضعت المنشورات لرقابة مشددة، وضعفت إلى حد كبير المنظمات الحكومية(٤). ولقد جاء الاعتراض السياسى المنظم من تنظيمات سرية تعتمد على حرب العصابات، التى ارتبطت بمنظمة مجاهدى خلق اليسارية الإسلامية، وحركة الفدائيين الماركسيين، والتى اقتصرت أنشطتها على العمليات المسلحة المعزولة(٥). كما ظلت حركة الطلاب مقصورة على السياسة التى تمارس داخل الحرم الجامعى، داخل البلد، أو تلك التى كان الطلبة الإيرانيون يمارسونها فى الخارج. وباختصار، فإن الجماعات العلمانية، والتى كانت غير راضية تماما، قد غابت عن المشهد بشكل منظم.

وعلى عكس القوى العلمانية كان لرجال الدين ميزة تنافسية تتمثل فى امتلاكهم قدرة تنظيمية لا تقدر بثمن، بما فى ذلك النظام التدريجى للجماعات الدينية ذاتها، مع عشرة آلاف مسجد، وحسينيات (التجمعات الدينية الصارخة وغير الرسمية)، والحوازات الدينية (المدارس الفقهية)، والروابط التى كانت

تعمل كوسائل اتصال بين الجماعات الثورية. ولقد عمل الشباب الإسلامويين، إناثًا وذكورا، مع الشباب من رجال الدين على ربط مؤسسة العلماء بالشعب. ولقد سهل النظام التدريجي إمكانية وجود عملية صناعة قرار موحدة وتدفق منظم لكل من النظام والمعلومات؛ لقد كانت القرارات العليا التي تصدر في المساجد تنتشر إلى الأنشطة وإلى الجمهور العام. وباختصار فإن القدرة المؤسسية لرجال الدين، بالإضافة إلى العمومية والغموض الواضح في رسالتهم الثورية قد أكدت قيادتهم. أما الذي حافظ على استمرار هذه القيادة فقد ارتبط بالنتيجة السريعة نسبيًا لأحداث الثورة، وفي غياب بديل ذي مصداقية - فلم يكن هناك سوى وقت قليل للنقاش والخلاف، أو لظهور حركات اجتماعية جديدة، أو لوجود قائد بديل. ومن ثم فإن "الحركة الإسلامية الوليدة في السبعينيات قد تحولت بشكل سريع إلى دولة جديدة. لقد فرضت عملية "الأسلمة"، والتي تدفقت بسرعة بعد انتصار الثورة، من أعلى من خلال الدولة الإسلامية. لقد اتضح ذلك في تأسيس حكم ديني، ونظام قانوني إسلامي، وممارسات ونظم ثقافية جديدة، ورقابة أخلاقية على الحيز العام.

شوارع الغضب

من الواضح أن الثورات ليست مواقف استثنائية من صور التمرد وتغيير النظام، كما أنها ليست "لحظات من الجنون"، كما يطلق عليها. كما أن الثوار ليسوا هم الفاعلين الواضحين للعيان في الشارع. فهناك الملايين الذين يعملون في الكواليس الخلفية في هذه الدراما البالغة التعقيد: العمال في

المصانع، الفلاحون المعدمون فى الحقول، التلاميذ فى المدارس، الموظفـون فى مكاتبهم، والقادة. ومن ثم تتحدد هوية الحركات السياسية بشكل جيد، فى الشوارع وفى الفضاءات العامة، حيث يظهر التحدى الجمعى الـذى يكـون موجهًا ضد أولى القوة. بعبارة أخرى فإن الثورات، بعيدًا عن مكونها الآنـى وبوصفها صورًا من التمرد تمتلك بعدًا مكانيًا. ولذلك فإنه بالإضـافة إلـى التفكير حول السبب وراء قيام الثورات، وحول المشاركين فيها، وحول تدفق أحداثها فإننا يجب أن نفكر أيضا فى أين تحدث (أو فى المكان الذى تحـدث فيه). وبشكل أكثر تحديدا، لماذا تصبح أماكن معينة/ فضاءات، مثل الشوارع الحضرية، هى أفضل الأماكن للأفعال وصور التعبير عن الغضب العام؟

لقد كانت الثورة الإيرانية حركة حضرية. فقـد حـدثت مظـاهرات واحتجاجات وتصادمات هائلة فى المدن الكبرى، خاصـة فـى طهـران[٦]. صحيح أن الكثيرين من سكان الريف، والفلاحين والمعدمين قـد تحركـوا، ولكن كان عليهم أن يذهبوا إلى المدن لكى يعبروا عن غـضبهم. إن فكـرة تحول المدن إلى مراكز للاحتجاج (والغضب) ربما تكون فكرة قديمـة قـدم المدن نفسها. فالمدن هى مكان تركز الثروة، والقوة، والنـاس، والحاجـات، وهى أيضًا أماكن للتناقضات والصراعات الاجتماعية[٧]. ولذلك وجدنا فـى عشية ثورة ١٩٧٩، أن العاصمة الإيرانية طهران، تحولت إلى مكان يزخر بالتناقضات. فقد بلغ تعداد سكانها خمسة ملايين نسمة، وكشفت عـن نظـام تدرج طبقى (اقتصادى، واجتماعى، وثقافي) فريد من نوعه. فموقعها علـى المنحدر الممتد من الشمال إلى الجنوب، قـد أدى إلـى أن يعكـس الهـرم

الجغرافى للمدينة تدرجها الاجتماعى الاقتصادى. ففى الشمال (من المدينة)، تقع المنطقة الأكثر تميزًا وهو مكان سكنى لأكثر الناس ثراءً، وتوجد فيه أكثر الأحياء غنى، وهى تزدحم بالقصور الملكية التى تقف على قمة المدينة. أما المناطق الوسطى، والتى تمتد من الشرق للغرب، فإنها تضم الطبقات الوسطى المتسعة نسبيًا، موظفو الحكومة، وأصحاب المهن الفنية المتخصصة، وأسر صغار رجال الأعمال. أما الفقراء (المهاجرون الريفيون الجدد والفئات الدنيا من الطبقة العاملة) فقد دفعوا دفعًا إلى سكنى الأرض المنخفضة فى المدينة، فى تجمعات مكتظة وأحياء عشوائية فقيرة فى مرافقها وخدماتها[٨]. (انظر الخريطة رقم ١) والمحقق، إن اللامساواة فى رأس المال يجسد النظام الاجتماعى، والاقتصادى، والسياسى للأمة ككل. ولهذا فإن البعد المكانى، بما فيه من تناقض اجتماعى اقتصادى عميق، لمدينة طهران، شوارعها، وميادينها ومؤسساتها الإستراتيجية، كان عنصرًا إضافيًا للتعبير عن الممارسة السياسية الاحتجاجية.

ومن بين "الشوارع الثورية" الكثيرة مثل ضاحية تخت الجمشيت **Takht-e Jamshid**، وخيبان كارجار **Khiaban Kargar**، وميدان الصالح **Maidan Zhaleh**، وهو شارع طويل يمتد من الشرق إلى الغرب – وهو الشارع الذى أعيد تسميته "بشارع الثورة" – كل هذه الأماكن قد شكلت أهم فضاء احتجاجى فى الأمة. ففى هذه الأماكن سجلت الصحافة العالمية بعضًا من أهم اللقطات فى الصراعات الثورية. وأستطيع أن أتذكر، مثلى مثل معظم شباب المثقفين ونشطائهم، أصدقائى ونحن نتدافع سويًا إلى الشارع

الرئيسى لنجمع الأخبار، ونتظاهر، ونحضر اللقاءات الجماهيرية، ونحصل على المواد المطبوعة، ونشارك فى حلقات النقاش أو أن نلتقى مع أصدقائنا. وفى هذه الأماكن ظهرت معظم التصادمات، سواء أثناء الثورة أو بعدها، إلى درجة أن هذا الفضاء المكانى قد تم تخيله على أنه القلب المكانى للثورة. والسؤال الآن: لماذا جذب هذا الشارع بالذات هذه الأعداد الكبيرة من الحضور؟ وما الذى جعله فضاءً متميزًا للاحتجاج أو الغضب؟

إن الشوارع بحكم طبيعتها، تعد مسرحًا حضريًا حديثًا للتعبير بامتياز عن الاحتجاج. ونحن فقط نحتاج إلى أن نتذكر الدور الذى لعبه "الشارع" فى تلك اللحظات الحاسمة فى الثورة الفرنسية، وفى الحركات العمالية فى القرن التاسع عشر، وصور النضال ضد الاستعمار، وحركة معاداة الحرب ضد فيتنام فى الولايات المتحدة الأمريكية، و"الثورات المخملية" فى أوربا الشرقية، وفى الحركة العالمية لمناهضة الحرب. إن الشارع هو المكان الرئيسى للممارسات السياسية للناس العاديين، أولئك الذين يغيبون بنائيا عن مراكز القوى النظامية. وبالتالى يشكل الشارع حيزًا اجتماعيًا ومكانيًا، ساكنًا ومتحركًا، مكانًا لأهل البيت والغرباء، وللمرئى والمسموع، وهو يمثل كيانًا معقدًا تتشكل فيه المشاعر والآراء، وتنتشر، ويتم التعبير عنها بطريقة فريدة. إن الشارع هو المكان الفيزيقى الذى يمكن أن ينتج فيه الاحتجاج ويتم التعبير عنه. إن العنصر المكانى فى سياسة الشارع يميزه عن الإضرابات والاعتصامات، ذلك أن الشوارع ليست هى المكان الذى يحتج فيه الناس، ولكنه أيضًا المكان الذى يمكنهم من أن يمتدوا باحتجاجاتهم خارج نطاق

دائرتهم الحالية. ولهذا السبب، فإن المرء يجد فى الشارع ليس فقط العناصر المهمشة – الفقراء والعاطلون– ولكنه يجد أيضًا فاعلين لديهم قوة نظامية مثل الطلاب، والعمال، والنساء، وموظفى الدولة، وأصحاب المحلات الذين تشكل مسيرتهم فى الشوارع الرغبة فى توسيع الاحتجاج. فالمسيرة فى الشارع تجمع "المدعوين" و"الغرباء" معًا ممن تجمعهم هموم مشتركة، حقيقية أو متخيلة. إن إمكانية العدوى، وليس القلق وعدم اليقين الذى يسببه أحداث الشغب، هى التى تهدد السلطات التى تمارس قوة طاغية على الأماكن العامة – حيث ينتج عنها استخدام دوريات البوليس، وتنظيم المرور، والتقسيم المكانى. ولذلك نجد أن التكنيك الذى تستخدمه الشرطة فى محاصرة المتظاهرين فى ركن معين، وفصلهم عن التدفق الطبيعى لحياة الشارع، كما حدث بشكل متكرر فى القاهرة فى ربيع عام ٢٠٠٢، فإن هذا التكنيك قد تم اختراعه لمنع إمكانية امتداد المشاعر للعابرين أو المارة.

وبعيدًا عن هذا التعميم فإن "شوارع الغضب" تمتلك خصائصها الاجتماعية الخاصة، فهى خليط من الملامح المكانية الاجتماعية العديدة. فأولاً، هى تشكل فضاءات يمكن أن تتجمع فيها الحشود المتحركة بسرعة ويسر قبل أن تجبر على التفرق. ولذلك نجد أن المناطق المجاورة للحرم الجامعى الحضرى (مثل ذلك الموجود فى طهران)، أو المجاورة لمسجد كبير (مثل الأزهر فى القاهرة)، أو المنتزهات المجاورة لمحلات بيع الكتب والمسارح، والتى تجتذب حشود المثقفين، كل ذلك يعد أماكن للغضب والاحتجاج. ولذلك نجد أن قرب شارعى قصر النيل وطلعت حرب فى

القاهرة، بما يشتملان عليه من محلات لبيع الكتب والمقاهى الثقافية، بما فى ذلك المقهى التاريخى ريش، والذى يقال عنه، على سبيل روايات الأساطير، إنه المكان الذى تم فيه التخطيط لثورة يوليو ١٩٥٢، كل ذلك يعطى زخمًا ثقافيًا لميدان التحرير، بنفس الطريقة التى يكون بها شارع الاستقلال لميدان التقسيم فى إسطنبول، وشارع الثورة فى ميدان الثورة فى طهران. وثانيا، فإن شوارع الاحتجاج أو الغضب لها أهمية رمزية تاريخيًا، إما ذكريات للتمرد أو للنصر، مثلما هو الحال فى ميدان التحرير فى القاهرة، فى ضوء مواقع ورموز قوة الدولة – القصور، والبرلمان، والمحاكم، ووزارة الداخلية، وما شابهها.

وثالثًا، فإن الشوارع بوصفها مكان شبكات النقل – الأتوبيس، وسيارات الأجرة، ومحطات المترو– والتى تسهل الوصول إلى المشاركين المتحركين، ومن ثم فإن شوارع الغضب أو الاحتجاج تتميز عن الأحياء المهمشة والمكتظة بالسكان، حيث يكون احتجاج الفقراء (والذى يدور حول تحطيم مدنهم التى يبنونها من الصفيح والخشب، وحول نقص المياه والكهرباء) يظل هذا الاحتجاج محدودًا ومحصورًا. وهكذا نجد أنه فى نهاية السبعينيات أن المسيرة التى خرجت من الأحياء المهيمنة الغاضبة فى جنوب طهران نحو قصر الشاه فى أقصى شمال المدينة قد تم إجهاضها بسبب طول المسيرة. وبنفس الطريقة فإن الاحتجاجات الجماهيرية فى الأحياء الشعبية ضد فرق شرطة البلدية فى المجتمع المحلى المهمش فى منطقة خاك الصفيد **Khak-e-Safid** قد فشلت فى أن تتسع على الرغم من كثافتها وعنفها[٩].

وحتى الاحتجاجات الجماهيرية التى قام بها العمال فى حلوان فى أطراف القاهرة فى ربيع عام ٢٠٠٨ قد تم احتواؤها بشكل أو آخر، بالمقارنة بالتجمعات السياسية فى قلب المدينة فى عام ٢٠٠٦، والتى بدأتها حركة كفاية وبعض الجماعات المناصرة. وبالتأكيد فإن القرب وسرعة الوصول، سواء فى المكان أو الزمان، هى ملامح مهمة لأى شارع من شوارع الغضب.

ورابعًا، تحتل خصيصة المرونة الدرجة نفسها من الأهمية. فتحتاج شوارع الغضب إلى أن تكون فضاءات قابلة للمناورة، بحيث يمكن للمتظاهرين أن يهربوا من الشرطة – فضاء يمكن أن يكون مفتوحًا ومحاطًا بحوارٍ ضيقة، ومحلات، ومنازل يمكن أن تكون ملجأ للثوار الهاربين. ولذلك نجد أن ميدان التحرير بالقاهرة، وميدان انقلاب فى طهران وميدان تقسيم فى إسطنبول لها جميعًا شوارع وحارات فرعيه، يمكن أن يختفى فيها الهاربون السياسيون فى حالة محاولة رجال الشرطة القبض عليهم. وفى أوربا، نجد أن الممرات الضخمة الحديثة قد تم تصميمها لكى تواجه التحدى السياسى لفضاءات الاحتجاج الكثيفة. ونجد فى الشرق الأوسط أن المتظاهرين (أو المحتجين) قد يتركون الممرات المفتوحة والمكشوفة لتلك المسيرات الرسمية التى ينظمها الموالون للنظام، والذين ليس لديهم سبب للخوف من رجال الشرطة أو الاعتقال.

وأخيرًا، فإن شوارع الغضب بصرف النظر عن إطارها المادى لها اجتماعياتها الخاصة، فهنا يظهر التضامن، ويمتد الاحتجاج، وتنتشر المعلومات أبعد من المجال اللحظى الحالى. وأنا هنا أشير إلى دور الحافلة

وسيارة الأجرة ومحطات القطار التى تنقل الناس، كما أشير إلى الأخبار والمعارف التى تنتشر ليس فقط خارج حدود المدينة ولكنها تنتشر فى المقاطعات البعيدة، وربما قد تنتشر أيضا خارج الحدود الوطنية. إن موقعًا كميدان التحرير، والذى يشتمل فى نطاقه على مقرات متعددة للصحافة ومحطات التليفزيون، والفنادق الأجنبية، وسياح، وصحفيين، ومحطات حافلات نقل الركاب، هذا المكان من المحتمل أن يجذب الثوار الغاضبين.

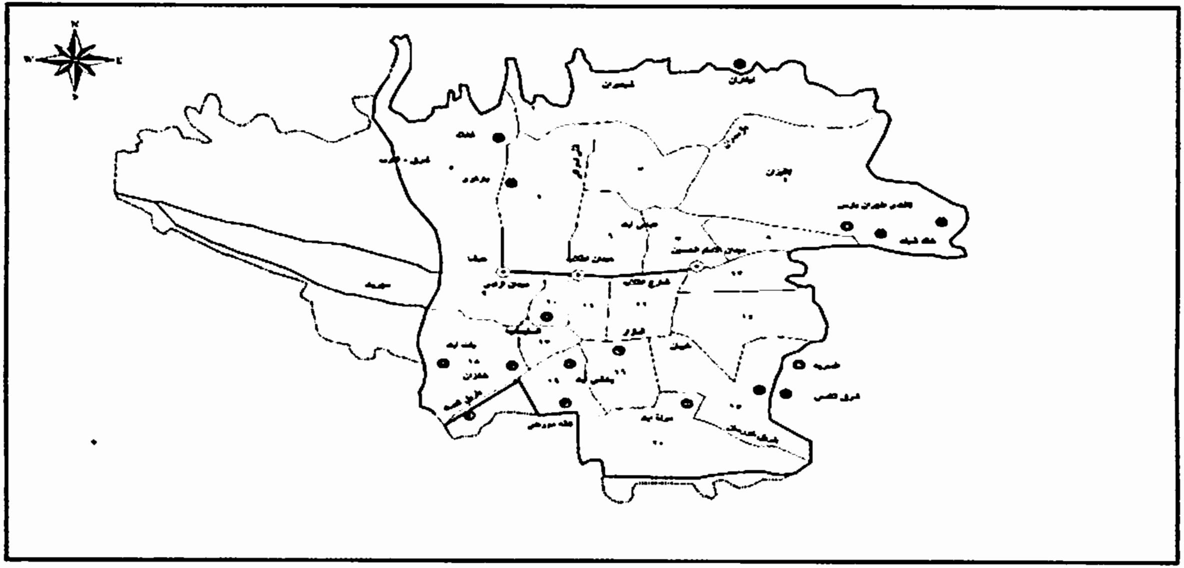
إن "شارع الثورة" فى إيران يمتلك كثيرًا من هذه الصفات المكانية. فوجود الحرم الجامعى لجامعة طهران (أسست عام ١٩٣٤) مشتملاً على عدد متسع من المبانى التى تأوى أكثر من ٢٠ ألف طالب لاشك أنه يسهم فى إضفاء الطابع النضالى على المنطقة. وعلى امتداد الحرم الجامعى فى الجانب الآخر من الشارع توجد مئات من محلات بيع الكتب ودور النشر التى حولت هذا العدد القليل من المبانى إلى المركز الثقافى للأمة. فوجود هذا السوق الكبير للكتب، والذى يعد قبلة الباحثين لشراء الكتب من المثقفين فى إيران، لا يقدم فقط مادة أكاديمية، ولكنه يقدم أيضًا أدبًا ثوريًا يوزع توزيعًا سريًا. فهذا السوق للكتب، مثله مثل الأسواق القديمة المكتظة، له هويته المتميزة، كما أن له شبكاته الداخلية الخاصة – مكان تنتشر منه الأخبار ويتم فيه التحقق من الشائعات. وفى أثناء الثورة قامت كثير من محلات بيع الكتب المنتشرة فى شارع الثورة بإيواء الثوار الهاربين فى الشارع. كما أن الطابع العلمانى اليسارى للمكان، والسلع الموجودة فيه تقف على طرف نقيض مع الأحياء الأكثر اصطباغًا بصبغة الدين، والأقل علمانية، والتى تنتشر حول

السوق الكبير التقليدى فى جنوب طهران، والتى كـــان لهـــا دور محـــورى سياسى فى النشاط السياسى فى فترة الخمسينيات والستينيات. وبالتأكيد فـــإن جامعة طهران ساهمت فى إضفاء الطابع السياسى على المنطقة. ولكن ربما توجد عوامل أخرى أكثر أهمية.

ففى الحقب السابقة، مثل بدايات الخمسينيات كانت الحشود الـــسياسية تتجمع، ليس حول جامعة طهران، ولكنها كانت تتجمع فى منطقة بحرســـتان بلازا، والتى تضم البرلمان الذى يقع فى جنـــوب طهـــران. ومـــع نهايـــة السبعينيات أدى التحول المكانى والاجتماعى لطهران إلـــى نقـــل "المركـــز السياسي" والمادى للمدينة إلى الشمال فى شارع الثورة. ولذلك نجد أن هـــذا الشارع الذى يقع فى المنتصف بين الشمال والجنوب يقسم المدينة إلى عالمين اجتماعيين وجغرافيين. وبمعنى ما فإنه يشير إلى "خط أخضر" افتراضـــى، يفصل "الشمال الذى يعيش فيه أهل اليسر" و"الجنوب الفقير" – وهو تمييـــز نجده محفورًا فى الخيال الشعبى وفى اللغة الشعبية. إن هذا الشارع لا يفصل فقط بين المناطق الغنية والفقيرة، ولكنه يشكل نقطـــة التقـــاء بـــين الريـــف والحضر. ففى أقصى شرق الشارع، عند طرف المدينة، يوجد ميدان الشهيد (والذى أطلق عليه بعد الثورة ميدان التحرير)، جنبًا إلى جنب، مـــع ميـــدان رضا شاه (والذى أطلق عليه بعد الثورة ميدان الثورة)، وهما يجمعان أكبـــر حشود ثورية فى فترة ما قبل الثورة و(ما بعدها) فى إيران. ويـــضم هـــذان الميدانان، بوصفهما مكانًا لنهاية خطوط الحافلات وسيارات الأجرة، شبكات النقل الأساسية التى تربط المدينة العاصمة بالقرى والبلدات الإقليمية. إن أى مسافر إلى طهران سوف يغادر من هذه الميـــادين الكبيـــرة. كمـــا أن زوار

المدينة من الأفراد العاديين سوف يجلسون على الأرصفة لأخذ قسط من الراحة، ويأكلون فى المطاعم الرخيصة، ومحلات الشاى المنتشرة فى الشارع، وسوف يجوبون الشارع لشراء الهدايا من الباعة الجائلين، ويسمعون بعض أخبار المدينة، كما أنهم قد يشاهدون بعض المظاهرات قبل مغادرة المدينة. وفى غياب صحافة حرة ووسائل اتصال جماهيرى حرة، فإن المسافرين من مثل هذه الأماكن سوف يقومون بنشر أخبار الثورة. وباختصار فإن شارع الثورة يشكل نقطة مفصلية متميزة تقف بين الغنى والفقير، وبين النخبة والعوام، وبين المثقفين والأفراد العاديين، وبين الريفيين والحضريين. إنه يشكل شبكة سياسية ملحوظة تتقاطع مع الأبعاد الاجتماعية والمكانية والثقافية، لا تجمع فقط جماعات اجتماعية مختلفة، ولكنها تجمع أيضا مؤسسات تتمتع بقدرة على الحراك (كالجامعة) وتساهم فى نشر المعرفة والأخبار (سلسلة محلات الكتب).

ولذلك نجد أن الأحداث الأولى للاحتجاج الجمعى فى عام ١٩٧٧ قد ظهرت من شارع الثورة. فقد أدت مظاهرة الطلبة من أجل حرية التعبير، والتى تلت عشر أمسيات عقدت فى معهد جوته، أدت إلى سلسلة من الاحتجاجات الجماهيرية فى الشارع، وإلى أحداث للشغب، ومواجهات مسلحة، وترتب عليها زعزعة لاستقرار الملكية. ولم يؤد النصر السريع الذى تحقق فى هذا اليوم إلى إنهاء الفعل الثورى فى ذلك اليوم. وفيما بعد الثورة تدفقت حلقات جديدة من الممارسات السياسية فى الشارع واتخذت ملامح أكثر تعقيدًا. ومن ثم فإن شارع الثورة استمر محافظًا على مركزيته فى جغرافية الاحتجاج فى إيران حتى وقتنا هذا.



خريطة رقم (١) طهران في الثمانينات

المصدر: Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran. New York: Columbia University Press

الفصل التاسع(*)

هل من إيكولوجيا حضرية للإسلام الثورى؟

فى الصباح الباكر من العاشر من يناير عام ١٩٩٣، احتل حوالى ١٥ ألف جندى مصرى منطقة المنيرة الغربية العشوائية فى حى إمبابة بالقاهرة "لتطهير" هذا المجتمع المحلى الفقير من المتشددين الإسلامويين، من الجماعة الإسلامية، الذين حاولوا أسلمة هذا الحى وحولوه إلى "دولة داخل الدولة" كما قال أحد الصحفيين. وخلال الستة أسابيع التالية قبض البوليس على حوالى ستمائة مشتبه فيه، كما واصل فى الأيام التالية البحث عن مزيد من الجناة. ولقد أعادت هذه الحادثة، جنبًا إلى جنب مع التقارير المتفرقة حول الحراك الإسلامى فى الأحياء الفقيرة فى الجزائر وإسطنبول فى أواخر التسعينيات، أعادت إلى الأذهان الصورة الأكثر إثارة والأقدم للثورة الإسلامية فى إيران فى عام ١٩٧٩، والتى يقال إن المحرومين من سكان الحضر قد لعبوا دورًا رئيسيًا فيها. وبنفس الطريقة فإن صعود الإسلاميين فى تركيا إلى سدة الحكم

(*) تم تبنى هذا الفصل من المصدر التالى:

Asef Bayat, "Radical Religion and the Habitus of the Dispossessed: Does Islamic militancy Have an Urban Ecology?" International Journal of Urban and Regional Research 31, No. 3 (September 2007).

وانتصار حركة حماس الإسلامية فى الأحياء الحضرية المكتظة بالسكان فى الأراضى الفلسطينية، كلها جميعا تقدم لنا أمثلة معاصرة، يبدو أنها تمثل شكلاً من رجع الصدى لوجهة النظر التى تقول بأن النزعة الإسلامية تتجه نحو الجماهير الحضرية، وخاصة المهاجرين الريفيين الذى وصلوا إلى المدينة حديثًا.

إن هذه الأحداث قد أدت إلى ظهور نقاش وخطاب حول الإيكولوجية الحضرية للفقراء، وهو خطاب يُحيى افتراضات قديمة عمرها قرن من الزمان جول النتائج الاجتماعية للتحول الحضرى، والميل الأيديولوجى للمهمشين الحضريين فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة. لقد أدت المناقشات والخطابات إلى ظهور سرديات تحاول أن تغزل الأبعاد التاريخية للنزعة الإسلاموية، مع الأبعاد التاريخية للمهمشين الحضريين. ولذلك فقد تم النظر إلى الإسلاموية على أنها حركة المطحونين الحضريين، وهو فهم دفع بعض الباحثين إلى إجراء مقارنات بين النزعة الإسلامية فى الشرق الأوسط وفقه التحرير الذى ساد فى الستينيات والسبعينيات فى أمريكا اللاتينية(١). وعلى سبيل المثال فقد صور المسح المؤثر الذى أجراه ميك ديفيز **Mike Davis** بعنوان كوكب من الأحياء الفقيرة **Planet of Slums**، صور النزعة الإسلامية (جنبًا إلى جنب مع الحركة العنصرية) على أنها "أغنية المحرومين". فمن خلال دراسة الأحياء الفقيرة فى قطاع غزة وفى بغداد قدم ديفيز مفهوم الفعل الدينى الراديكالى، الذى يقوم به سكان العشوائيات أولئك الذين يعتقدون أن "الآلهة تقف فى صفهم"(٢). والواقع أننا لا نجد أن الراديكالية الإسلامية هى التى تمثل

الحساسيات الدينية والأخلاقية للفقراء، ولكنها تمثل أيضا الطـابع الوجـودى للمحرومين فى الحضر وواقعهم الإيكولوجى، والذى يجعلهم عرضة لأن يقبلوا الأفكار المتطرفة للإسلام الراديكالى.

وثمة فرضية أساسية تقف خلف كل هذه السرديات مفادهـا أن هنـاك علاقة إيكولوجية وثقافية حضرية بين الوسط المعيشى الفكـرى (الهـابيتوس) لفقراء الحضر والنزعة الإسلامية الجهادية. ويعتقد أن الفقر الحضرى وتركز الفقراء فى المجتمعات الفقيرة المكتظة المشحونة باللامعيارية والاغتراب يؤدى إلى توليد وسط معيشى مشحون بالعنف والميل إلـى عـدم طاعـة القـانون والتطرف، حيث تظهر النزعة الإسلامية المتشددة من ثنايا الـشعور بفقـدان الأمل والتحلل الأخلاقى لتعطى تعبيرًا دينيًا عن هذا النمط من الحيـاة. وفـى الوقت نفسه فإن الشعور العميق بالتدين والرغبات الشعبية واللغـة المـشتركة والمؤسسات والحنين إلى النزعة التقليدية. كل ذلك يؤدى إلى أن يتعانق الفقـر الحضرى مع النزعة الإسلامية ويصبح الطرفان حليفين استراتيجيين. إن هذا النمط من التفكير يجد لنفسه صدى فى وسائل الاتصال الجمـاهيرى الأكثـر انتشارًا، والتى تسلم بالرابطة بين الإيكولوجية الحضرية والتطرف الدينى فـى العالم الإسلامى. وكشخص عاش فى الحضر فى مصر تقابلت بشكل مضطرد مع وسائل الاتصال الجماهيرى الغربية للتعليق على ما يقدمونه مـن أخبـار حول العلاقة بين الهجرة الريفية والنزعة الإسلامية، والفقر والعنف، أو نقص المساكن (وخصوصيتها) فى جو من القهر الأخلاقى والإحباط الجنسى الـذى يجعل الشباب الفقراء يلجأون إلى العنف والتطرف.

ويحق لنا الآن أن نسأل: هل هناك إيكولوجيا حضرية للنزعة الإسلامية الجهادية؟ وهل هناك توافق ضرورى بين الوجود الاجتماعى للمهمشين الحضريين والأيديولوجيات الدينية الراديكالية؟ وهل يشكل المهمشون الحضريون المركز الطبيعى للممارسات السياسية الإسلامية؟ إننا نجد أن النزعة الراديكالية الإسلامية بشكل عام لا تبدى اهتمامًا سياسيًا أو أخلاقيًا بفقراء الحضر، كما أن فقراء الحضر لم يعبروا عن التزام أيديولوجى "بالممارسات السياسية" ذات النزعة الإسلامية، تلك الممارسات التى تظل بعيدة عن النهر اليومى لحياة الشعب. إن النزعة الإسلامية الجهادية هى حركة للطبقة الوسطى وهى تنشغل فى الأساس بالممارسات السياسية الأخلاقية وبصور النضال الإيديولوجى، ومن ثم فإنها تفشل فى أن تعمل كحركة اجتماعية معبرة عن الفئات المحرومة فى الحضر، أولئك الذين يؤيدون الإسلامويين فقط على المستوى المعنوى. إن فقراء الحضر يميلون إلى اتباع تدينهم الشعبى وإلى حياتهم غير الرسمية المستقلة جنبًا إلى جنب مع الممارسات السياسية التى تقوم على العلاقات الشخصية الحميمة فى الحياة اليومية. إنهم يتجهون، عبر تحررهم من الولاءات الإيديولوجية، يتجهون نحو الإستراتيجيات والروابط المباشرة والآنية، والتى يكون لها معنى ويمكن التحكم فيها – إستراتيجيات يمكن أن يتحكموا فى نتائجها. إن ما يميز الحياة الاجتماعية للفقراء المحرومين فى الحضر فى مجتمعات الشرق الأوسط ليس مجرد انتشار اللامعيارية والاغتراب و"ثقافة الفقر"، ولا مجرد الاستعداد لتأييد السياسة الإسلاموية، ولكن ممارسة "الحياة غير الرسمية" بشكل أساسى

– بمعنى وجود اجتماعى يتميز بالاستقلال والمرونة والبرجماتية، حيث تحتل الرغبة فى البقاء والنمو الذاتى المكان المركزى. إن الفقراء المحرومين فـــى الحضر يميلون بشكل برجماتى إلى تأييد توجهات وحركات سياسية مختلفة، سواء حكومية أو معارضة، بما فى ذلك النزعة الإسلاموية الجهادية، مـــادام أن هذه التوجهات تساهم فى تحقيق أهدافهم المركزية.

تشير النزعة الإسلاموية إلى الأيديولوجيات والحركات التـــى تهـــدف بشكل عام، على اختلاف مشاربها إلى إقامة "نظام إسلامى" – دولة دينيـــة، قوانين إسلامية، شفرات(أكواد) أخلاقية. ومن ثم فإن اهتمامات مثـــل إقامـــة العدالة الاجتماعية وتحسين حياة الفقراء ليست سوى اهتمامات ثانوية بالنسبة لهذا الهدف الاستراتيجي[٣]. ومن الناحية التاريخية فإن النزعة الإســـلاموية كانت تعكس لغة تأكيد الذات للتحريك السياسى لأعضاء الطبقة الوسطى ذوى الإنجاز العالى الذين شعروا بأنهم قد تم تهميشهم من خلال العمليات السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة فى مجتمعاتهم، أولئك الذين اتخذوا مـــن لغـــة الأخلاق (الدين) بديلاً سياسيًا لفشل كل مـــن الحداثـــة الغربيـــة واليوتوبيـــا الاشتراكية. لذلك نجد أنه فـــى الوقـــت الـــذى يـــسعى فيـــه الإســـلامويون الإصلاحيون، مثل الإخوان المسلمين فى البلدان العربية، إلى تبنى طرائـــق غير عنيفة للتحريك السياسى للمجتمع المدنى – عبر العمـــل فـــى الـــروابط المهنية والتنظيمات غير الحكومية والمساجد المحلية والجمعيات الخيريـــة – فإن التوجهات الجهادية مثل، الجماعة الإسلامية فى مصر، تلجأ إلى النضال المسلح لتسيطر على زمام القوة فى الدولة وفقا لإستراتيجية تشبه إلـــى حـــد

كبير النزعة التمردية اللينينية. فهم غالبًا ما يعملون سرًا فى المناطق الحضرية أو مناطق الجيرة الحضرية التى لا يكون للدولة فيها سوى وجود ضئيل. إن أنصار النزعة الإسلامية الجهادية مثل الجماعة الإسلامية فى مصر تتبع استراتيجيات أشبه بتلك التى اتبعتها الميليشيات اليسارية فى أمريكا اللاتينية فى أثناء الستينيات والسبعينيات. ولكنهم يختلفون عن التوجهات الجهادية المعاصرة، مثل الجماعات المرتبطة بتنظيم القاعدة. ففى الوقت الذى تمثل فيه النزعة الإسلاموية الجهادية الحركات السياسية التى تعمل داخل حدود الدول الوطنية وتستهدف الدول الوطنية العلمانية، فإن الجهاديين يعبرون بأفكارهم وجهادهم حدود الدول الوطنية، وهم يمثلون بالأساس "حركات أخلاقية"[٤].

الفقراء المسلمون: الإيكولوجية الحضرية للعنف

فى الوقت الذى يوجد فيه تصور كلاسيكى، غالبًا ما تتبناه النخب الوطنية، ينظر إلى فقراء الحضر فى مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية على أنهم يشكلون جماهير سلبية، ينشغلون بالنضال من أجل سد حاجاتهم – وهو تصور يساير مفهوم "ثقافة الفقر" – إلا أن وجهة النظر الأكثر قوة والأكثر حداثة تعكس قلقًا عميقًا حول ما يمكن أن يلعبه الدور النشط والخطير لفقراء الحضر، فى الحد من الحضرية الحديثة والمدنية السياسية، ممهدًا الطريق للتطرف الإسلامى[٥]. ومن ثم فإن النخب المصرية – الصحفيون

والمخططون ورجال السياسة – غالبًا ما يصفون القاهرة باعتبارها مدينة عملاقة تشهد ازدحامًا سكانيًا ناتجًا عن تدفق الفلاحين الذين يهددون شكلها الحضرى بتحويلها إلى "مدينة فلاحين". وتفترض هذه التصورات أن إيكولوجيا القاهرة قد تحولت من خلال انتشار التجمعات السكنية المكتظة بالسكان وغير الرسمية، والتى يطلق عليها العشوائيات، والتى تؤدى إلى "ترييف" المجال الحضرى المصري[٦]. إن انتشار الفقر والبطالة والعلاقات الأسرية غير المستقرة يعمل على ظهور اهتمامات تفيد بأن المهاجر الريفى يضع اللبنة الأساسية فى عدم الاستقرار الاجتماعى بشكل كبير. وينظر البعض إلى العشوائيات على أنها مجتمعات "غير خدمية" تنشر "المرض الاجتماعى" "والسلوك الشاذ"، وذلك بسبب نقص الخصوصية والتزاحم والعنف؛ ويغضب آخرون من الخلل الذى أدى إلى عدم احترام الآباء وانتشار مظاهر عدم الأخلاق. ويميل بعض الأكاديميين إلى النظر للعشوائيات باعتبارها مكانًا للفوضى النظامية بالمعنى الهوبزى، حيث تنتشر الجريمة وعدم الالتزام بالقوانين والتطرف، والذى يفرز "ثقافة العنف" والأساليب "الشاذة" فى الحياة، وهى التربة الخصبة لنمو الأصولية الإسلامية. وباختصار، فإن الأحياء الفقيرة أو العشوائية قد زاوجت بين الفقر والنزعة الإسلامية المتشددة وحافظت على هذا التزاوج[٧]. وربما لا نجد مكانًا كان فيه هذا التوافق بين الإسلام الثورى والإيكولوجيا الحضرية أكثر ظهورًا مما نجده فى تركيا الديمقراطية العلمانية فى عقد التسعينيات، حيث قفزت الأحزاب ذات التوجه الإسلامى فى الانتخابات المحلية والبرلمانية.

وفى عام ١٩٩٤ شكل الانتصار الكبير لحزب الرفاه الإسلامى فى الانتخابات المحلية، والتى اشتملت أيضا على إسطنبول ذات الطابع المتروبوليتانى، هذا الانتصار دق جرس الإنذار بالنسبة للنخب التركية. فقد حذرت وسائل الاتصال الجماهيرى فى إسطنبول الجماهير من الطبقة الوسطى من غزو "الأتراك السود"، أو المهاجرين من أنطاليا، "مهددين" بذلك النسيج الاجتماعى للحضرية التركية الحديثة[٨]. لقد أصبحت بعض الأحياء مثل حى سلطانبيلى **Sultanbeyli** فى شرق إسطنبول، وحى جازى مهاليزى **Gazi Mahallesi** فى غرب إسطنبول، أصبحت معقل للزواج بين الفقراء المهاجرين وبين أهل السنة والعلويين ذوى النزعة الثورية. إن هذه الإيكولوجية الحضرية الجديدة قد دفعت كثير من أسر الصفوة، مثلما حدث فى مصر أيضا، إلى الهروب إلى التجمعات المسيجة.

أما فى إيران فقد صور القادة الإسلاميين والباحثين، على حد السواء، الفقراء المهاجرين، غير المستقرين، على أنهم القاعدة الاجتماعية للثورة الإسلامية الإيرانية. ولقد كان شعار "ثورة المطحونين" شعارًا حاسمًا فى هذه العملية. فلقد تم النظر إلى المهاجرين الريفيين، على وجه الخصوص، باعتبارهم القاعدة الاجتماعية الأساسية للحركات الإسلامية[٩]. واعتبر بعض المراقبين أن ظروف المعيشة السيئة والعنف والطابع غير الطبقى "للبرولتياريا الرثة"، اعتبروها عوامل تجعل هؤلاء الفقراء يؤيدون الثورة على الطريقة الخمينية[١٠]. وعلى وجه الخصوص فإن "الأيديولوجية الشعبية للإسلام قد لعبت دورًا حاسمًا فى تحريك الجماهير"[١١]. ولقد نظر باحثون

عديدون، باستخدام نموذج دوركايمى مُحدث، إلـــى الإســـلام – بمؤســـساته وطقوسه بشكل عام – على أنه يقدم رابطة أخلاقية وإحساسا بالانتماء بالنسبة للمهاجرين غير المستقرين الذين يطحنهم حالة فقـدان المعـــايير (الأنوميـــا) والاغتراب، وهى من العوامل الرئيسية فى الحياة الحضرية الحديثـــة التـــى تتسم بالتشظى والتنافس[١٢].

وبمجرد أن يتم فهم الإسلاموية المتشددة والفقراء كحلفـــاء طبيعيـــين، فإنهم لا يحتاجون سوى فرصة سياسية لكى يحققوا تحالفهم. ولقد سنحت هذه الفرصة فى إيران بسبب التنمية الاقتصادية والتغير الاجتماعى الملحوظ الذى قاده حكم الشاه التسلطى. ولم يستفد فقراء الحضر، وهم من المنتجات الجانبية لعملية التحديث، لم يستفيدوا سوى القليل من هذا النمو الاقتصادى، بل إنهـــم كانوا من ضحاياه. لقد شكلوا على الـــرغم مـــن أنهـــم قلـــة قليلـــة نـــسبيًا (حوالى ٢٠% من سكان الحضر)، شكلوا فى أواخر الـــسبعينيات جماعـــة اجتماعية متميزة وأصبحوا قاعدة دعم رئيسية للإسلاميين فى أثنـــاء وبعـــد الثورة[١٣]. ومثل ذلك يقال عن مصر، حيث نجد أن القصة تسير على النحو التالى: إنه على الرغم من النزعة الشعبوية الناصرية التى وضعت ضـــوابط لمساعدة "الطبقات الشعبية"، على الرغم من ذلك فإن الحقبة التى تلت ذلـــك، خاصة الحقبة التى عرفت بحقبة "الانفتاح الاقتصادى" و"التكيف الهيكلى" قـــد صاحبها انسحاب تدريجى للدولة من عقدها الاجتماعى التقليدى. ولقـــد أدى ذلك إلى فتح المجال لأنشطة متراكمة من جانب أصحاب النزعة الإســـلامية المتشددين والإصلاحيين فى عقد الثمانينيات والتسعينيات لملء هذا الفـــراغ

تدريجيًا. وترتب على ذلك أن ارتكن أهل الريف والمهاجرين المهمشين، الذين شعروا بالاغتراب بسبب قسوة الحياة الحضرية التى تتسم بالفردية والتنافسية، ارتكنوا إلى الرابطة الأخلاقية والشعور بالانتماء الذى يمكن للمؤسسات الإسلامية مثل المساجد أن تقدمه(١٤).

وهكذا فإن الانصهار الذى حدث فى مصر بين النزعة الإسلاموية وبين فقراء الحضر قد يُسر، من ناحية، عن طريق الأنشطة الإسلامية المعارضة التى تحرك الفقراء عبر المساجد والجمعيات الإسلامية ، ومن ناحية أخرى، من خلال حقيقة أن مثل هذه الأنشطة تظهر بشكل أساسى فى الأحياء المحرومة فى المدن الكبرى. وعلى سبيل المثال، ففى رأى جليز كيبل **Gilles Kepel** "إن التربة التى شكلت مصدرًا خصبًا للمتشددين الإسلاميين فى الفئة العمرية من ٢٠ إلى ٢٥ سنة كانت فى المناطق المزدحمة بالسكان فى أطراف المدن الكبرى"(١٥). ولقد قدم نزيه الأيوبى وحامد الأنصارى وآخرون آراء مشابهة تؤكد على جوانب الحرمان لدى المتشددين. ولقد نظر آخرون على أن التكوين البوليتارى للمتشددين الإسلاميين وخطابهم الشعبوى واشتراكهم فى حيز حضرى واحد (بصرف النظر عن طرائقهم العنيفة) قد جعلهم يشكلون حركة فقراء الحضر أو المحرومين فى الحضر(١٦). لقد كان يقال غالبًا إن الإسلاميين النشطاء فى القاهرة قد اخترقوا الآلاف من المساجد والجمعيات الإسلامية التى تقع فى المناطق المكتظة بالسكان فى عين شمس، والمطرية، وإمبابة، وبولاق الدكرور، والزاوية الحمراء(١٧). لقد استخدموا المساجد كأماكن للتجمع،

والتواصل،والأنشطة المنظمة، وتجنيد أعضاء جدد، والشحن ضد السلطات. كما انخرطت بعض أكبر الجمعيات وأقدمها مثـل الجمعيـة الـشرعية[١٨]، وجمعية الشبان المسلمين، وجمعية أنصار السنة المحمدية، انخرطت جميعـا فى أنشطة سياسية غير قانونية [١٩]. كما كانت هذه المساجد وتلك الجمعيـات تقدم الخدمة الطبية وفصول تعليمية، وكانت أماكن لأنشطة تجميع الأمـوال للدعم السياسى.

خرافة الفقراء الإسلامويين

لاشك أن هناك بعضًا من الحقيقة فى هذه السرديات النظرية. فالفقراء الحضريون يتمركزون فى الأحياء العشوائية، تلك الأحياء التى وجـد فيهـا المتشددون الإسلامويون مكانًا يأويهم. كما أن الفقراء يميلون إلى طلب العون من الهيئات المحلية التى لا تنتمى للدولة بما فيها المساجد والهيئات الدينيـة. ولذلك فقد أصبحت الروابط الدينية والتنظيمات غير الحكومية مراكز تقـدم، خاصة فى غياب الدولة، أنماطًا عديدة مـن الرعايـة – الماديـة والثقافيـة والتعاونية – وذلك لمساعدة المحرومين للبقاء فى هذه البيئة الحضرية الشاقة. وأخيرًا، فإن درجة من الجريمة والعنف توجد فى المجتمعات غير الرسمية، خاصة عندما تغيب أجهزة الدولة كنقاط الشرطة على سبيل المثال. ومع ذلك فإن غذه العمليات لم تقلل بالضرورة من التحالف الاستراتيجى النـابع مـن فقدان المعايير، والاغتراب، والتطـرف، والأسـاس الاجتمـاعى للنزعـة الإسلامية الجهادية.

والمحقق أن "جدالية التقارب" **convergence argument** (بين الفقر والتطرف) تتأسس فى جانب كبير منها على استدلال بنائى يرتبط باقتراحات ضمنية تعانى من إشكالية إمبيريقية. وبادئ ذى بدء كان الفقراء فى إيران قد ظلوا بمعزل عن الثورة الإسلامية التى كان المشاركون الأساسيون فيها ينتمون إلى الطبقة الوسطى الحضرية، والطلاب، وموظفى الحكومة، والتجار، وأصحاب المحلات التجارية، وعمال الصناعة. لقد انضم الفقراء للثورة فى مراحلها الأخيرة، ما يقرب من شهر أو أكثر قبل أن يسقط نظام الشاه، عندما كون زعيم المعارضة شاهبور باختيار **Shahpour Bakhtiar** آخر حكومة فى نظام الشاه. وفى هذا الوقت فإن فقراء الحضر لم يتحركوا من خلال المساجد أو الحسينيات، وإنما من خلال الأنشطة التى قامت بها الجمعيات التعاونية الاستهلاكية وخاصة المجالس المحلية، والتى من خلالها استطاع شباب الطبقة الوسطى أن ينقل خبرة الثورة إلى الأحياء الفقيرة عن طريق تقديم السلع الرئيسية والوقود، فى وقت شهدت فيه البلاد نقصًا شديدًا بسبب الإضراب العام الذى عطل الإنتاج والتوزيع[٢٠].

ومن ثم فإن لغة المستضعفين، والتى تشير إلى سكان الحضر من المهمشين، سيطرت على الخطاب الشعبوى لرجال الدين الرسميين، خاصة بعد انتصار الثورة، فى الوقت الذى أصبح فيه حراك الفقراء موضوعًا للتنافس العميق بين الجماعات السياسية المختلفة. فالجماعة الدينية الحاكمة تحاول أن تكسب أرضًا على حساب المحرومين على أنهم يشكلون القاعدة الاجتماعية لنضالاتهم المستمرة ضد الليبراليين، واليساريين، وباقى النظام

القديم. لقد استهدف الإسلامويين، على وجه الخصوص، تجريد اليسار من اعتماده على الطبقة العاملة. وفى المقابل فإن اليسار (المنظمات الماركسية ومنظمة مجاهدى خلق الإسلامية) اتجه إلى الفقراء فى ضوء مبادئ إيديولوجية فى محاولة لبناء تأييد شعبى لنفسه. وفى هذا الظرف حدث قدر من التوافق بين التوجه السياسى للإسلاميين الذين يتربعون على سدة الحكم فى هذا الوقت والمهمشين الحضريين. ولقد تكاثرت صور البلاغة الخطابية حول مناصرة الفقراء فى صور من الحض على تحسين ظروفهم المعيشية، وبناء المساكن، وزيادة التنمية المحلية. ولكن شهر العسل هذا لم يستمر طويلا، حيث لم تستطع أجهزة الدولة أن تساير بلاغة خطابها فى مساعدة المهمشين الحضريين. وبالتالى فإن الفقراء قد تم استقطابهم. فاندمج بعضهم فى بناء الدولة (بما فى ذلك الجماعات التى تشكلت داخل النظم الثورية الجديدة مثل جماعة باسدران **Pasdran** وجماعة الباسيج وأنصار حملة بناء إيران)، ولكن ظلت جماعات أخرى خارج النظام، وأدى بهم نضالهم من أجل تحقيق تنمية ذاتية (كما تم التعبير عنها فى عمليات احتلال المنازل والفنادق، والتعدى على الأراضى من أجل بناء المنازل، والبناء غير القانونى، والعمل على ضمان شكل من أشكال الاستهلاك الجمعى والأعمال الجمعية) أدى بهم إلى صدام مع الدولة الإسلامية. واشتملت هذه الجماعات على عناصر هجينة لم تمنعها ارتباطاتها الأيديولوجية بالحكومة الإسلامية من الدخول فى صراع مع ممثليها فى نضالاتهم اليومية[٢١].

أما فى مصر، وكما أشرنا آنفًا، فإن الادعاءات حول الانـــدماج بـــين النزعة الإسلاموية وفقراء الحضر تعتمد على فرضيتين: الأولى، تذهب إلى القول بأن النشطاء الإسلامويين يقومون بتعبئة الفقراء من خـــلال المـــساجد والجمعيات الإسلامية التى تتخذ موقفا معارضا، والثانية، تذهب إلى القـــول بأن النشطاء أنفسهم ينحدرون على نحو كبير من الأحياء المهمشة فى المدن الكبيرة – تلك الأحياء التى تتميز أو تتصف بوجود إيكولوجيا اجتماعية تغذى الأنشطة والأيديولوجيات المتطرفة والمنحرفة. وتقدم حادثة إمبابة دليلاً جديدًا على هذا النوع من التفكير. فهى تؤكـــد الخرافـــة المتعلقـــة "بـــالمحرومين المسلمين"، وهى خرافة تطمس الديناميات التى يتصف بها الإسلام الـــسياسى وطبيعة تشكيله. والأمر الذى أضيف لهذه الخرافة يرتبط بادئ ذى بدء بالفهم المفاجئ للدولة المصرية "بالخطر الإسلامى" المتشدد الآخذ فـــى الظهـــور، والذى ترتب عليه رواج الفكرة التى ترتبط بقضية "الإيكولوجية الحـــضرية للتطرف الإسلامى"، كما يرتبط ثانيًا بالتدخل "العلمى" الذى تلى ذلـــك مـــن جانب "جماعة الخبراء" (علماء الاجتماع، وعلماء الجريمـــة، والـــصحفيون) الذين ربطوا بين ظهور النزعة الإسلامية المتشددة والعنـــف مـــع انتـــشار العشوائيات. والحقيقة أن هؤلاء الخبراء قـــد شـــكلوا ظهيـــرًا فكريًـــا لهـــذا الارتباط بين تاريخ الفقر الحضرى والإسلام السياسى. ولكن الواقـــع أكثـــر تعقيدًا من ذلك.

وعلى الرغم من أن هناك كثيرًا من المتشددين الإسلاميين يعيشون فى العشوائيات، فإن ذلك لا يؤشر بالضرورة على وجـــود إســـتراتيجية هنـــاك

لتحريك الفقراء. فالمتشددون ببساطة، مثلهم مثل العديد من أعضاء الطبقة الوسطى المصرية، لا يملكون خيارات كثيرة عندما يكون الأمر مرتبطًا بمعيشتهم. فنقص الإسكان بأسعار معقولة قد أدى إلى ظهور طبقة متوسطة "مهمشة" (الشباب المتعلم، وأصحاب المهن المتخصصة، وموظفو الحكومية) وهى ظاهرة حضرية مصرية – وقد كان ذلك هو الاتجاه الذى وسم ديناميات التوزيع المكانى للطبقة فى كثير من المدن فى جنوب العالم. ومادام أن الطبقات الوسطى الجديدة، المتزوجون الجدد وصغار السن، قد خرجوا من سوق الإسكان فى الأحياء الحضرية التقليدية، فمن المتوقع أن يزحزحوا إلى حدود المدينة الخارجية مشكلين بذلك تجمعات غير رسمية وغير متجانسة يختلف فيها السكان اختلافًا بينًا فى المهن، وأسلوب الحياة، والتعليم، وحتى فى رؤى العالم،على الرغم من أنهم يعيشون فى حيز مكانى مشترك. وبعبارة أخرى فإن كثيرًا ممن يعيشون ويعملون فى هذه المناطق الفقيرة لا ينتمون إلى الشريحة الاجتماعية لفقراء الحضر، الذين يعرفون بأنهم أناس منخفضو المهارة، والدخل، ومكانة العمل، ولديهم إحساس منخفض بالأمن[٢٢]. ومن ناحية أخرى، فإن الطبيعة غير الرسمية لهذه الأحياء (لا توجد أسماء للشوارع، ولا أرقام للمنازل، وليس هناك تسجيل رسمى أو خرائط) فتضمن هذه الطبيعة ملجأ آمنًا للإسلاميين الجهاديين، الذين يطاردهم رجال الشرطة والذين كانوا من قبل يهربون فى حقول قصب السكر فى جنوب مصر. ولقد حاول بعض هؤلاء أن يندمجوا فى الأحياء الأكثر رفاهية فى المهندسين، والعجوزة، والمعادى، ولكن ضغط رجال الشرطة أجبرهم على أن يتحركوا إلى دهاليز الأحياء المكتظة فى عين شمس وإمبابة[٢٣].

حقيقة أن الإسلاميين المتشددين قد اخترقوا الجمعيات الخيرية. ومع ذلك فإن هناك مبالغة، فى الغالب، فى حدود تأثيرهم. فمن بين آلاف المنظمات غير الحكومية الدينية لا يوجد سوى النزر اليسير الذى يقع تحت تأثير الإسلاميين السياسيين المتشددين، أما الباقى فإنه ينظم أما من خلال مسلمين غير متشددين، أو أنها تتسع بسبب منطق السوق[٢٤]. فقد ارتفع معدل بيع السلع الدينية بشكل ملحوظ خلال الثمانينيات والتسعينيات. فبجانب الكتب، والشرائط المسجلة، والموسيقى، والموضة فإن سوق السلع التعليمية والثقافية والخدمات التعليمية والثقافية الإسلامية قد اتسع بسبب جودة هذه السلع، وإتاحتها، ومضمونها الدينى. وأصبح الكثيرون ينخرطون فى جمعيات إسلامية، ليس بسبب رغبتهم فى مساعد المحتاجين أو الحصول على دافعية روحية فقط، ولكن بسبب كون هذه الروابط الدينية توفر لهم فرص عمل بل إنها توفر لهم نشاطًا تجاريًا. وكشف عدد قليل من الدراسات التى أجريت على العيادات الإسلامية فى القاهرة، على سبيل المثال، كشفت عن أن الدافع وراء الكثير من العاملين فى هذه العيادات ، بما فيهم الأطباء، لم يكن التزامًا دينيًا بقدر ما كان فرصة مهنية[٢٥]. فالجمعيات الإسلامية تقدم للممرضات، وهى مهنة لا تتمتع بمكانة عالية، مكانا للعمل، كما تمنحهن الاحترام والشهرة. وفى الوقت نفسه نجد أن كثيرًا من المدارس لا تحتفظ من الإسلام إلا باسمها فقط.

وأهم من ذلك، وكما حدث بالنسبة لرجال الدين الإيرانيين فيما قبل الثورة الإيرانية، فإن المتشددين الإسلاميين المصريين (سواء كانوا

إصلاحيين أم جهاديين) لا يبدون سوى اهتمام استراتيجى ضـــئيل بـــالحراك السياسى للمهمشين فى الحضر. فهم لا يعتبرون قط أن المهمشين الحضريين يشكلون جماعة خاصة يمكن الاستثمار فيها سياسيا (بنفس الطريقة التى نظر بها الماركسيون إلى البوليتاريا الصناعية؛ أو التى نظر بها فرانــز فــانون **Frantz Fanon** إلى "الفقراء المهمشين" فى المستعمرات الإفريقية). كما نجد أن الإشارة إلى الفقراء فى كتابات وتصريحات الجماعة الإسلامية وجماعــة الجهاد، كما هو الحال فى تصريحات آية الله الخمينى قبــل الثــورة، هــذه الإشارات لا توجد إلا فى النزر اليسير، هذا إذا غضضنا الطرف عن رأيهم فيهم كفاعلين سياسيين(٢٦). ومن الواضح أن جريدة ليبرالية مثل الوفد وجريدة يسارية مثل الأهالى تولى اهتمامًا أكبر لقضية الفقراء أكثر مما توليه جريدة الشعب الإسلامية أو منشورات جماعة الإخوان المسلمين؛ إن تلك الأخيــرة تركز على القضايا السياسية والدينية الأوسع، مثل فساد الحكومة والصهيونية العالمية والسياسات الإسلامية العالمية. ولقد لاحظت فى زيارتى المنتظمــة لعدد من مساجد القاهرة فى أيام الجمعة فى المناطق الفقيــرة فــى القــاهرة (السيدة زينب، بولاق أبو العلا، الدرب الأحمر، ومارجرجس) خلال فــصل الخريف عام ١٩٩٦، لاحظت أن النشاطية الإسلامية تنحصر فى بيع شرائط الدعاة أمثال عمر عبد الكافى، والشيخ كشك، والشيخ أحمد العجمى، والشيخ محمد حسام(*)، أو بيع الكتب الدينية والمطويات التى تغطى موضوعات مثل الحياة بعد الموت، والزواج، والمرأة والإسلام، والجن، والشيطان.

(*) ربما يقصد الشيخ محمد حسان.

إن هذه المسافة السياسية والأيديولوجية تجعل الإسلام الجهادى أبعد ما يكون عن لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، الذى كانت له علاقة عضوية بالفقراء[٢٧]. وعلى الرغم من أن نقطة الخلاف الجوهرية عن لاهوت التحرير تتمثل فى "تحرير الفقراء"، حيث يعاد تأويل الإنجيل لتحقيق هدف أصولي[٢٨]، فنجد أن الحركات الإسلامية تهدف على العموم لإقامة نظام إسلامى عام (دولة دينية بقوانين إسلامية وقواعد أخلاقية)؛ وفى هذه الحالة فإن الاهتمامات المتعلقة بإقامة العدل الاجتماعى وتحسين حياة الفقراء سوف تشتق لاحقًا من هذا الهدف الاستراتيجي[٢٩]. ومن ثم فإنه فى الوقت الذى يهتم فيه لاهوت التحرير بالفقراء، كهدف فى حد ذاته، أى كقضية مذهبية، فإن الحراك الإسلامى للفقراء له غرض سياسى لتحقيق التغيير بهدف تمهيد الطريق لإقامة نظام إسلامى عام[٣٠]. فبدلا من أن يكون تعبيرًا عن هوية ثقافية كما هو الحال فى النزعة الإسلاموية فإن لاهوت التحرير يشتق من أيديولوجية ماركسية إنسانية، وهو يرتبط بخطاب وطنى (داخلى) للتنمية والتخلف والتبعية، والذى كان مجالاً لنقاش قوى فى أمريكا اللاتينية فى هذا الوقت. والمحقق أن مصطلح "لاهوت التحرير" قد ظهر من خلال سياق رجال الكنيسة الذين يسعون إلى تكوين "لاهوت للتنمية"، وهى فكرة تحتل فيها عملية تحرير الفقراء مكانة مركزية[٣١]. وفى المقابل فإن النزعة الإسلاموية كان لها مخاض مختلف، ومكان مختلف. وبشكل عام فإنها ظهرت كلغة لتأكيد الذات فى محاولة تحريك أولئك (المتميزين مهنيًا من أبناء الطبقة الوسطى) الذين شعروا بأنه تم تهميشهم من خلال العمليات

الاقتصادية، والسياسية، والثقافية السائدة، أولئك الذين جعلهم الفشل الذى أصاب كلاً من الحداثة الرأسمالية واليوتوبيا الاشتراكية يتخذون من لغة الأخلاق (الدين) بديلا للسياسة. وبمعنى ما فإنه كان يعكس أسلوب الطبقة الوسطى المسلمة فى رفض أولئك الذين ساهموا فى استبعادهم – النخب الوطنية، الحكومات العلمانية، الحلفاء الغربيون. ومن ثم فقد تخيلوا، كبديل للنماذج القائمة، مجتمعًا خياليًا، ودولة خيالية للعالم الإسلامى. ومن هنا أصبحت الدعوة (الدعوة للدخول فى الإسلام)، ليس بالضرورة تحرير الفقراء، هى الهدف الرئيسى للإسلامويين، واستمرت النزعة النخبوية قائدة لممارساتهم السياسية(٣٢).

ومثلما عامل الإسلامويون فقراء الحضر بشكل برجماتى، فإن الجماهير الفقيرة فى الحضر قد اقتربوا بدورهم من أصحاب النزعة الإسلامية بشكل أدائى. ففى إيران بعد الثورة انتهزت الفئات غير المهمشة المنافسة الكثيفة بين الحكام من رجال الدين واليسار السياسى من أجل تعبئة الفقراء. وأدرك الفقراء حينئذ قوتهم واستغلوا الفرصة لتقديم مطالب وتحسين ظروفهم وذلك من خلال الاعتداء على الأرض وبناء منازل عليها، والعمل على تحسين ظروف مجتمعهم المحلى، والحصول على السلع الاستهلاكية(٣٣). أما فى مصر فإن هناك الكثيرين من الفقراء ممن لا يدخلون فى تفاعل مباشر مع أنصار النزعة الإسلامية، وبذلك فإنهم يبقون فى حالة من التشوش أو التشتت وفقا لنواياهم، فى حين يتفهم البعض الآخر، مثل سكان حى إمبابة العشوائى الموقف، ويقدرون الخدمات التى تقدم. وقد أدت

حادثة إمبابة إلى وضع المحرومين فى الحضر والمناطق العشوائية فى قلب النقاش التنموى والسياسى فى مصر. وإذا ما نظرنا إلى العشوائيات على أنها البؤرة الأساسية للتطرف والنزعة الإسلاموية، فإننا نتوقع أن يكون التعامل معها إما بإزالتها أو تطويرها، هو سيد الموقف. ولذلك فقد حدث فى اليوم الأول من شهر مايو عم ١٩٩٣ وبعد عام من حادثة إمبابة، أن صرح الرئيس السابق مبارك "بالشروع الفورى فى تنفيذ برنامج قومى سريع لتطوير الخدمات والمرافق المهمة فى المناطق العشوائية فى كل المحافظات"[٣٤]. ولقد تحركت هيئة المعونة الأمريكية بالفعل إلى منطقة إمبابة بمشروع كبير لرصف الطرق وتطوير نظم الصرف الصحى. كما سعت المنظمات غير الحكومية الأوربية المسعى نفسه ببرامج تنمية محلية فى العشوائيات. وفى عام ١٩٩٦ تم تطوير ١٢٧ منطقة من مجموع ٥٢٧ منطقة مستهدفة "تطويرًا كاملاً"، وذلك من خلال الحكومة المصرية، وبحلول عام ١٩٩٨ كانت الحكومة قد أنفقت ٣,٨ بلايين جنيه مصرى (حوالى ٧٠٠ مليون دولار) على تطوير المجتمعات المحلية. ولقد تحول حسن سلطان (والذى عرف أيضا باسم حسن كراتيه)، وهو قائد الجناح العسكرى فى الجماعة الإسلامية فى إمبابة، تحول إلى رمز لهذا "التكامل". فبعد أن سلم نفسه للشرطة، بعد أن حاول أن يفلت من الحصار، أُطلق سراحه وأقام محلاً صغيرًا فى الشارع (كشك) فى قلب إمبابة فى منطقة المنيرة الغربية[٣٥]. إن سياسة الحكومة للتجديد الحضرى قد سعت إلى تحقيق هدف عام لتحويل المناطق المعزولة إلى كيانات شفافة (تُرسم لها خرائط، وتطلق الأسماء على شوارعها، وتُرقم منازلها) وذلك بهدف إحكام السيطرة عليها.

ومهما تكن الدوافع خلف بــرامج التنميــة، فــإن الفقــراء يرحبــون بالمبادرات التى تأتى من الحكومة ومن الإسلاميين على حد سواء. ومع ذلك فإنهم يبتعدون عن إظهار الولاء الأيديولوجى للدولة أو الإسلاميين. وإذا مــا فعلوا فإنهم يعربون عن إدانتهم لاستخدام العنف السياسى ســواء مــن قبــل الإسلاميين أو الدولة. فالفقراء فى الغالب الأعم يعتمدون على أنفــسهم مــن أجل البقاء أو من أجل تحسين ظروف حياتهم.

ثقافة فقر أم حياة غير رسمية؟

إذا كانت العلاقة بين الفقر والإسلاموية تتسم بالنفمي رعــدم اليقــين، فلماذا تستمر السرديات النظرية السائدة فى الإصرار علــى التــداخل بــين الإسلاموية المتشددة والمحرومين؟ أحسب أن هذه السرديات تعكس صــورًا من القلق العميق من جانب النخبة ووســائل الاتــصال الجمــاهيرى حــول الإيكولوجية الحضرية للتطرف الإسلامى. كما أن هذه السرديات تعد بمثابــة ادعاءات عامة تقوم على فرضيات مسبقة خاطئة حول المجتمع الحــضرى والسياسى فى الشرق الأوسط الإسلامى.

أولاً، نجد أن التغييرات الديموجرافية فى كثير مــن الــدول الــشرق أوسطية منذ الثمانينيات قد أنتجت نمطا مكانيًا معقدًا. فلم تعد كثير من المدن الكبيرة مراكز للمهاجرين الريفيين. فقد تقلصت الحركة السكانية من الريــف إلى بعض المراكز الحضرية الكبيرة، كما أن المناطق الريفيــة قــد بــدأت

تكتسب بعض صفات الحياة الحضرية: أنماط الاستهلاك، المهن المختلفة، تقسيم عمل أكثر كثافة، ومعدلات عالية من التعليم. وعلى سبيل المثال في عام ١٩٩٦م، ولد أكثر من ٨٠% من سكان القاهرة و٨٦% من سكان الإسكندرية فى المدينة نفسها التى يقطنون فيها. ومن بين ما تبقى من السكان من المهاجرين كان هناك ٨٠%، وهى الأغلبية الساحقة، جاءوا من مدن أخرى وليس من الريف. ومثل ذلك يقال على طهران التى لها نمط ديموجرافى مشابه، حيث لا يوجد سوى ١٥% من السكان من المهاجرين، معظمهم أيضا جاءوا من مراكز حضرية أخرى.

وثانيا، فإننا نجد أن رجال السياسية والأكاديميين (علماء الاجتماع وعلماء علم الجريمة) فى مصر قد نظروا إلى العشوائيات من خلال مفهوم "المناطق الحضرية المتخلفة" **Slums** الذى تم صياغته فى الولايات المتحدة الأمريكية. إن هذا النموذج قد ظهر جزئيا من دراسات لمناطق سكن الأمريكيين الإفريقيين داخل المدينة، حيث يفترض أن تؤدى البطالة والبناء الأسرى المفكك إلى الجريمة والعنف. ويتأثر الباحثون فى الولايات المتحدة الأمريكية، والذين يهتمون بدراسة هذه "المناطق الحضرية المتخلفة"، بفكرة "تأثير الجيرة" التى يفترض أنها مسئولة عن عزل الفقراء وإبعادهم عن فرص الحياة والمعايير التقليدية. وتتضمن فكرة "تأثيرات الجيرة" على كثير من المجازات المكانية، مثل تأثيرات "التركز السكانى"، و"العزلة المكانية" و"الفقراء المعزولين"، وجميعها يسم الوسط المعيشى الخاص بالفقراء[٣٦]. وبناء عليه يفترض الباحثون المصريون المتأثرون بالنموذج الأمريكى أن

عشوائيات القاهرة، على سبيل المثال هى أنماط إيكولوجية حضرية تعمل على تعزيز العزلة، وفقدان المعايير (الإنوميا)، وضعف سلطة القانون، والتطرف والعنف الإسلامى[٣٧]. وحقيقة أن الثقافات المحلية لها تأثير على الثقافة الفرعية للفقراء أينما كانوا. إلا أن مستوى الجريمة فى العشوائيات ليس مرتفعًا عن نظيره فى المناطق الأخرى. وتؤكد الأعمال العلمية الجادة حول مناطق الفقراء بالقاهرة، تؤكد بالإجماع على سيادة "رأس المال الثقافى للتسامح"، وقلة الموارد، وإحساس عميق بروح الجماعة، وعلاقة أسرية قوية، ورقابة اجتماعية شديدة على الأطفال والشباب، وأمل كبير فى المستقبل، كما أنها تصور القاهرة، كمدينة كبيرة مليئة بالمشاكل الحضرية باعتبارها من أكثر مدن العالم أمنًا، وهى صفة تختلف عن نظيرتها فى أمريكا اللاتينية[٣٨].

والمحقق أن التعريف الرسمى الدقيق لما يمكن أن يشكل وحده حضرية، واختراع الأفكار المتعلقة بالعشوائيات (فى مصر)، والحاشية – نشينى **hashieye- nishini** (فى إيران)، والجيسيكوندز **gecekondus** (فى تركيا)، كفئات سياسية تميل إلى إنتاج انقسامات مكانية تستثنى كثيرًا من المواطنين من المشاركة الحضرية. فالعشوائيات، والحاشية – نشينى والجيسيكوندز تفهم كأماكن للعيش، "غير سوية" يعيش فيها أفراد "غير حديثين"– أى أفرادًا قرويين، وتقليديين، وغير ممتثلين وغير مندمجين. ولكن هذه الصورة المبسطة تخفى الحقيقة التى مفادها أن سكان التجمعات غير الرسمية ينخرطون فى اقتصاد حضرى معقد، ونظام لتقسيم العمل. وقد

عرف التراث الاجتماعى القديم، "الحضر" بمصطلحات اجتماعية باعتبـاره تجمعًا عضويًا فى حيز خاص لأساليب حياة وأنشطة اقتصادية مختلفة، كمـا أكد على أن هؤلاء الذين يعيشون فى التجمعات السكانية غيـر الرسـمية لا يشكلون سوى عنصر واحد مميز للكل المتعدد، هو المدينة.

صحيح أن كثيرًا من سكان المجتمعات غير الرسمية يتبعون "حياة غير رسمية". بمعنى أنهم يعملون خارج حـدود الدولـة والـنظم البيروقراطيـة الحديثة. وعلى سبيل المثال فإنهم يميلون إلى أن تكـون لهـم درجـة مـن الاستقلال فى عملهم وحيواتهم الثقافية، وتبنـى علاقـاتهم علـى التبادليـة، والتفاوض، والثقة، وليس على الأفكار الحديثة للمصلحة الذاتيـة الفرديـة، والقواعد الثابتة، والتعاقدات. ولذلك فإنهم يميلون إلى أن يعملوا بشكل مستقل وأن يعتمدوا على أساليب تسوية النزاع غير الرسمية بدلاً من إبلاغ الشرطة؛ وهم يعقدون زواجهم عن طريق المشايخ المحليـين ولـيس فـى المكاتـب الحكومية؛ كما أنهم من الممكن أن يقترضوا من جمعيات ائتمان غير رسمية وليس من البنوك. ويحدث ذلك، إذا كان لنا أن نكرر ما قلناه فـى الفـصل الثالث، ليس بسبب أن هؤلاء الناس يعادون بالضرورة النظام الحديث، ولكن بسبب أن ظروف وجودهم دفعتهم للبحث عن أسلوب حياة غيـر رسـمى. والسبب فى ذلك أن الحداثة هى مشروع مكلف، أى إنها تتطلب القدرة علـى التكيف مع أنماط السلوك (الالتزام بوقت محدد ومنظم، ومكان، وعقود...إلخ) وهى أشياء لا يقدر عليها الفقراء.

إن الأنشطة التى قام بها الإسلامويون المجاهدون فى منطقة إمبابة بالقاهرة أو منطقة سلطان بيلى فى إسطنبول قد دعمت الصورة الذهنية حول "اللارسمية" بوصفها أساسًا لنظام هوبزي[*] يتسم بانعدام القانون، والعنف، والتطرف الدينى. إن هذه الصفات توجد بحق فى المناطق الفقيرة المكتظة بالسكان. ومع ذلك فإن هذا النمط من السلوك ليس ناتجا عن خصائص ثقافية للسكان، مادام أن التجمعات غير الرسمية تتكون من عوالم ثقافية ومهنية غير متجانسة، هذا فضلا عن مظاهرها الخارجية. وعلى الرغم من أن هذه المناطق توصف بأنها تشبه المناطق "الريفية"، فإنها لا تستقبل المهاجرين من المناطق الحضرية الأساسية فقط، ولكنها تعد مأوى الشباب والمتزوجين حديثًا – وهم مستقبل هذه الأمم[٣٩]. إن مناطق الاستيطان غير الرسمى فى الشرق الأوسط ليست مجرد أحزمة من الفقر، ولكنها تعد مكانًا أو مأوى لكثير من أبناء الطبقة الوسطى فى الحضر، وأصحاب المهن المتخصصة، والموظفين العموميين. ويبدو أن ما يضفى على هذه المناطق صفة عدم الالتزام بالقانون يرتبط بنتائج تتعلق ببعد هذه المناطق "مناطق نائية"، وكثافتها المجتمعية ونقص الشفافية المكانية فيها، وهى ليست سمة من السمات الثقافية لسكانها. إن المجتمع "النائى"، بحكم تعريفه، حتى وإن كان مجتمعًا يقع فى قلب المدينة، هو مجتمع ليس فيه أسماء للشوارع، ولا أرقام للمنازل ولا طرق معبدة، ولا خرائط ولا وجود للشرطة، ومن ثم ليست هناك سيطرة للدولة. إن العنف الإسلاموى الذى يعزى على نحو مباشر إلى الإيكولوجية

(*) نسبة إلى توماس هوبز.

الاجتماعية للمدن غير الرسمية هو أكثر تعقيدًا من ظاهرتى الفقر والجهل. ففى القاهرة، نجد أن الجهاديين (بدءًا من الجماعة الإسلامية إلى جماعة الجهاد) هم فى الغالب من صغار السن، المتعلمين، ويعيش كثير منهم فى العشوائيات بسبب ارتفاع تكاليف الإسكان فى القاهرة، والتى تهمش وتستبعد الكثيرين، بما فيهم أسر الطبقة الوسطى. ومن الناحية الاجتماعية، فإن هؤلاء الصغار من المتعلمين يختلفون عن النمط الثقافى الذى رسمه بعض الأكاديميين، والمخططين، ووسائل الإعلام، ولا توجد سوى أدلة إمبيريقية ضعيفة تشير إلى الملامح المشتركة التى أطلق عليها أوسكار لويس "ثقافة الفقر". إن النمط الاجتماعى الثقافى الرئيسى بين فقراء المسلمين فى الشرق الأوسط، ليس هو النمط المرتبط "بثقافة الفقر" بل هو نمط يرتبط "بالحياة غير الرسمية".

وتوضح المناقشة السابقة أن العلاقة بين الإسلام الراديكالى والوسط المعيشى للمحرومين، هى علاقة أكثر تعقيدًا مما يتم تصوره بالادعاءات المطروحة. تلك الادعاءات المرتبطة بوجود توافق عضوى بين الاثنين تعكس فى الغالب خوف النخب الدولية والوطنية (من المجال السياسى والإعلامى) حول النتائج الاجتماعية للتهميش الحضرى. ومع ذلك فإننا نجد فى الواقع أن المحرومين لا يبدون تعاطفًا طبيعيًا نحو النزعة التطرفية أو الإسلامية أكثر مما يظهره الإسلامويين (على الرغم من جدلهم الشعبوى) من اهتمام استراتيجى بالمحرومين كلاعب سياسى أو هدف أخلاقى. وفى الغالب فإن السياسة النفعية هى التى تحكم العلاقة بين المحرومين فى الحضر

والنشطاء الإسلاميين. وكما ذكرت آنفا، فإن الفقراء لا يملكون الإمكانات التى تجعلهم أيديولوجيين. فاهتماماتهم تكمن فى تدبير استراتيجيات، وتنظيمات، وجمعيات تستجيب بشكل مباشر لاهتماماتهم الحالية المباشرة. إن الأيديولوجية تتطلب قدرات معينة (الوقت، والمخاطرة، والمال) وهو ما لا يملكه المحرومون[٤٠]. إن الطبقة السياسية فى الشرق الأوسط الإسلامى هى بامتياز الطبقة الوسطى المتعلمة (الطلاب، والمثقفون، وأصحاب المهن المتخصصة)، والتى تستهدفها الحركات الإسلاموية والحركات العلمانية فى الوقت نفسه. إن المحرومين فى الحضر لا يستطيعون إلا الانخراط فيما نطلق عليه "السياسية من المستوى الأدنى" **low-politics** ، أو أشكال النضال المحلية من أجل تحقيق أغراض سريعة. فبالنسبة للمحرومين، تكون هذه النضالات المحلية، وليس الأفكار البعيدة والمجردة حول "الثورة" و"الإصلاح"، هى الأفكار ذات المعنى، والأفكار التى يمكن التعامل معها، فهى – ذات معنى لأنه قد يكون لها مغزى فى جوهرها وتكتنفها فكرة معينة حول مترتبات هذه الأفعال، وهى يمكن التعامل معها (أو إدارتها) لأنها تضع الأولويات، وتحدد الأهداف، وتتحكم فى النتائج بعيدًا عن القادة الوطنيين (الإسلاميين أو العلمانيين) الذين يكونون بعيدًا عنهم.

الفصل العاشر(*)

النزعة الكونية فى الحياة اليومية

قد يبدو من غير الملائم أن نثير فكرة النزعة الكونية في ظروف عالمية تسيطر عليها لغة "الصدام" - صدام الثقافات، والحضارات، والديانات، والجماعات الإثنية. إن خطاب الصدام أصبح مسيطرًا لدرجة يُعتقد معها أنه الملمح الرئيسى للحياة الثقافية والدينية والعامة فى الوقت الحاضر. وقد يكون من الملائم بالنسبة للاهتمام البحثى السائد أن نوجه اهتماما أكبر للصراع الإنسانى كموضوع للبحث عوضًا عن التعاون والحياة المشتركة، وذلك لأن التدرج وعلاقات القوة (فى ضوء الطبقة والجندر والعرق على سبيل المثال) يشكل الملامح الأساسية للمجتمعات الإنسانية. ولكن ما الذى يبرر دراسة العلاقة بين الثقافات المختلفة والديانات المختلفة أو الأصول القومية (الجماعات الأفقية) فى ضوء مفاهيم الصراع السائدة؟ إن هذا الميل البحثى يتجذر بشكل جزئى فى النظرة التى تركز على المشاعر الفطرية والتى تصور الجماعات الدينية والإثنية على أنها كيانات طبيعية ودائمة لها حدود واضحة من التميز الثقافى، ومن ثمة فإنها تكون عرضة للانقسام

(*) تم تبنى هذا الفصل من إسهام ظهر بشكل أولى فى المرجع التالى:
Shail Maya ram , ed. The Other Global City (London:Routeledge.2009).

والصدام[١]. ومع ذلك فإن هذا الخط من التفكير قد تم تحديه من قبل أولئك الذين ينظرون لمثل هذه المجتمعات على أنها كيانات وجودية دينامية تخضع لتفكيك مستمر وتغير صورها وتعيد بناء ذاتها[٢]. وبعبارة أخرى فإن "المجتمعات" ليست جماعات مغلقة وليست تجمعات حصرية تتحدد علاقاتها بالآخرين فى ضوء عدم الثقة، على العكس من ذلك فإن المجتمعات تحاول أن تتغلب على خلافاتها وأن تعيش سويا[٣].

وفى ضوء ذلك يهدف هذا الفصل إلى تجاوز التأكيدات المبسطة حول علاقات الصراع، وذلك من خلال النظر إلى العمليات المتصلة بالسلوك الإنسانى، والتى يتعذر مشاهدتها، وذلك لإماطة اللثام عن الطريقة التى يتبعها الناس الذين ينتمون إلى جماعات ثقافية ودينية مختلفة لتجاوز ذواتهم الآنية من خلال التفاعل فى عوالم حياتهم مع أعضاء تجمعات ثقافية ودينية أخرى. وباختصار فإنهم يخبرون نوعًا من التعايش الكوني. وفى هذا الصدد فإن النزعة الكونية تشير إلى حالة اجتماعية (ظرف اجتماعى) ومشروع أخلاقي. وهى تدل فى المقام الأول على بعض العمليات الموضوعية مثل العولمة والهجرة والسفر الذى يجمع البشر من انتماءات عرقية وقومية وشعوبية مختلفة لكى يجتمعوا، ويعملوا، ويعيشوا سويًا. إن هذه العمليات تؤدى إلى التقليل من التجانس الثقافى لصالح التنوع، والاختلاف، وتعددية الثقافات والديانات، وأساليب الحياة. وبهذا المعنى فإن دبى على سبيل المثال تجسد دولة مدنية كونية، أى إنها تجمع أفرادًا أو أسرًا من روابط عرقية وثقافية وقومية مختلفة، يعيشون ويعملون بجانب بعضهم البعض فى حيز جغرافى صغير ومحدود.

كما أن للنزعة الكونية أيضا جوانب أخلاقية ومعيارية؛ فهي مشروع له أهداف إنسانية. وبهذا المعنى فإن النزعة الكونية تنتشر لكي تتحدى لغة الانقسام والعداوة، ولكي تواجه التفوق الثقافي ونزعة التمركز حول السلالة. وبالإضافة إلى ذلك فإنها تقف في عناد مع النزعة الشعبوية التي تظهر فيها التجمعات، ذات النظرة الداخلية والارتباط العرقي أو الديني الضيق، تُظهر مصالح ضيقة وحصرية وأنانية. إن النزعة الكونية من هذا النوع تتجاوز النموذج القائم على "التعددية الثقافية". فعلى الرغم من أن النزعة التعددية الثقافية تدعو إلى التعايش بالحدود الثقافية – وهي نظرة تنطلق من عالم حياة كوني تعمل فيه التفاعلات المكثفة والاختلاط والشراكة على طمس الحدود الشعوبية، منتجة بذلك ممارسات ثقافية "غير خالصة".

ولكن أليست هذه النزعة الكونية هي من منتجات النخب، أليست أسلوب حياة برجوازي؟ حقيقة أن النخب (جماعات الصفوة) تعيش في وضع مادي أفضل يمكنها من أن تعايش أسلوب الحياة الكوني؛ فهي تستطيع أن توفر سبل السفر، الذي يمكن من خلاله أن تتذوق الوجبات المختلفة، وأن تخبر أساليب بديلة في الحياة والمنتجات الثقافية. وبالإضافة إلى ذلك فعلى عكس الفقراء فإن الجماعات المحظوظة لا تحتاج فقط إلى أن تعتمد على شبكات حصرية مشتركة كوسيلة لتأمين الحماية الاجتماعية – وهو أمر يعضد من النظرة الشعوبية الضيقة. ومع ذلك فإن الإمكانية الموضوعية للاختلاط، والتداخل، والمشاركة لا تتوازى مع الرغبة في ذلك والقدرة عليه. وانظر كيف أن كثيرًا من النخب التي تعيش في المدن الكبرى في جنوب

العالم تشترك فى الحياة الثقافية، كما فى حالة دبى على سبيل المثـال، مـع فقراء المجتمع المضيف؟ وبنظرة فاحصة نجد أن مدينة دبـى ذات الطـابع الكونى لا تعدو أن تكون "دولة – مدينة مكونة من مجتمعات مسيجة "تفصلها حدود مكانية واجتماعية واضحة المعالم، جنبًا إلى جنب مع معسكرات العمال (من مهاجرى جنوب آسيا)، وأماكن إقامة المسافرين عبر العالم أو الجيـوب "الكونية" للنخب القريبة الذين يظلون مرتبطين بالبحث عن السلامة الفيزيقية والنقاء الثقافى لتجمعاتهم المتفردة[٤].

ومن الموضوعات التى تُهمل غالبًا، أو التى لا يتم الاهتمام بها اهتمامًا كبيرًا، موضوع النزعة الكونية لدى المهمشين[٥]. وتشير الدلائل المأخوذة من القاهرة، وبغداد، والقدس، وحلب فى بدايات القرن العشرين إلى الطريقة التى ينخرط من خلالها الأعضاء العاديون فـى الجماعـات الدينيـة المختلفـة- المسلمون واليهود والمسيحيون والشيعة والسنة – فى تبادل مكثف بينهم وبين بعضهم البعض، وكيف يشتركون سويًا فى مجتمع الجيرة أو العمـل، بعيـدًا عن عالم النخب[٦]؛ إنهم بذلك ينخرطون فى "النزعة الكونية للحياة اليومية". وأقصد بالنزعة الكونية للحياة اليومية الفكرة والممارسة اللتـين تتجـاوزان الذات – على المستويات المختلفة للفرد، والأسرة، والقبيلة، والدين، والجماعة العرقية، والمجتمع المحلى والأمة ككل – واللتان تمكنان هـذه الـذات مـن الترابط مع الأخرين المختلفين فى الحياة اليومية. إن هذا المفهـوم يـصف الطرق التى من خلالها يستطيع الأفراد العاديون، فى الجماعـات العرقيـة الدينية والجماعات الثقافية، أن يختلطوا سويًا، ويتواصلوا، ويتفاعلوا بعمـق،

ويتشاركوا فى القيم والممارسات- فى ثقافات الطعام، والزى، واللغة، والرموز؛ والاشتراك فى التاريخ والذاكرة. ونجد أن المرأة، على وجه الخصوص، تسلك فى الحياة اليومية باعتبارها نصيرًا للمبادأة فى التبادل والترابط الكونيين. ففى مناطق الجيرة، المكونة من خليط سكانى، تتحرك المرأة بسهولة بين المنازل وتتبادل الأحاديث والثرثرة وتعير الأشياء وتستعيرها من الجيران. وهن يشاركن فى الأفراح والأحزان أو فى الاحتفالات الدينية. كما يلعب الأطفال الذين ينتمون إلى جماعات مختلفة سويًا فى الشوارع الجانبية، كما يترافق المراهقون ويتصاحبون، ويمكن للرجال أيضا أن يقوموا بزيارات لجيرانهم. وتدل هذه النزعة الكونية كيف يؤثر هذا الترابط والمشاركة على معنى "النحن" و"الآخر" وما يحيط به من ديناميات، ذلك المعنى الذى يحدد بدوره معنى الحدود الجمعية. إن "العلاقات الكونية اليومية" قد لا تسير فى الغالب على نفس النمط للأفكار الفلسفية المجردة للنزعة الرواقية التى تتحدث عن "مواطنة عالمية"، ولكنها ترتبط بأساليب متواضعة وبسيطة، وإن كانت على درجة كبيرة من الأهمية، أساليب يشكل الرجال والنساء العاديون من خلالها عوالم مشتركة ومختلفة ويحاولون أن يعيشوا ويترابطوا ويتفاعلوا سويا على مستوى الحياة اليومية.

ومع ذلك فإن الترابط الكونى من هذا النوع لا ينمو من فراغ، إنه يتخذ شكلا فى ضوء الأبنية والعمليات المحددة لمناطق جغرافية بعينها. إن الحضرية الحديثة تسهم فى تأكيد هذا الوسط المعيشى والثقافى الكونى، من خلال تسهيل التعايش عبر الحدود لدى جماعات دينية وعرقية متباينة. ولكن

ذلك لا يحدث بسبب أن الجماعات من ديانات وثقافات مختلفة يتعايشون ويتفاعلون بعضهم مع البعض الآخر؛ فالجيران يمكن، بعد كل ذلك، أن يكرهوا بعضهم البعض، وأن لا يثقوا فى بعضهم البعض؛ وعلى الرغم من ذلك من ذلك فإن القرب المكانى والتفاعل يمكن أن يفتح الفرص لجماعات ثقافية مختلفة لممارسة الثقة فيما بينهم، ومن ثم التعايش فى الحياة اليومية. ولكن المفارقة فى الواقع الحضرى الحديث لا ترتبط فقط بأنه قادر على أن يولد تعايشاً كونيًا، ولكنها ترتبط بأنه قادر أيضا على أن ييسر وجود الهويات المشتركة. فمدينة حديثة مثل القاهرة تميل من ناحية إلى إحداث تباين وانقسام بالمجتمعات المحلية التقليدية القائمة على علاقات مباشرة، إثنية أو دينية، وذلك عن طريق تسهيل خبرة المشاركة مع الآخرين من الجماعات الثقافية والدينية الأخرى. ومع ذلك ففى الوقت نفسه فإن الهويات الإثنية/الدينية يمكن أن تستمر أو يعاد إنتاجها، ليس بالضرورة عبر التفاعلات المباشرة، ولكن من خلال بناء مجتمعات تخيلية "متباعدة". فالمدينة الحديثة تكشف عن ميل لأحداث تباين وتشظى وتفريد لسكانها، وإضعاف للروابط التقليدية، وتفكيك العائلة الممتدة (خاصة بين الناس الذين يمكن أن يوفروا معيشة مستقلة)، وزيادة الحراك الجغرافي. إن منطق استخدام الأرض، وتكاليف الإسكان، وفرص العمل هى التى تحدد، فى الغالب، مكان إقامة الأسر. فالتجمعات المكانية التى تقوم على انتماءات إثنية ودينية تعمل على إحداث انقسام طبقى، ومن ثم تعتمد المجتمعات ذات الطابع الإثنى والدينى على تفاعلات شخصية مكثفة، حيث ينقسم أعضاء هذه المجتمعات

إلى تجمعات من الأسر الفردية تنتشر عبر مساحة واسعة من المدينة، حيث تجبر على أن ترتبط "بالمجتمع الأكبر"، وحيث يخبر الأعضاء من ديانة معينة تفاعلات حقيقية، ويتشاركون مع سكان المدينة، الذين ينحدرون من أصول دينية وإثنية متباينة. ولكن الترابط العميق والمشاركة بين أعضاء المجتمعات المختلفة لا يعنى نهاية الهويات الدينية أو الإثنية. على العكس من ذلك فإن انحصار أو تراجع التجمعات المحلية القائمة على الاشتراك فى عقيدة معينة يمكن، خاصة فى حالة وجود قدر من عدم اليقين والتهديد، يمكن أن يؤدى إلى انبعاث جماعات دينية مختلفة ذات طبيعة على المستوى الظاهرى. وهنا نجد أن الهوية لا تؤسس على مجرد الاشتراك فى خبرات تعاونية حقيقية، ولكنها تؤسس على علاقات متخيلة يقيمها الناس عن بعد، دون أن يقيموا علاقات مواجهة، يقيمونها بين "إخوة" أو "أخوات" يتعرفون عليهم ويشتركون معهم من خلال الشبكات الحديثة، والصحف اليومية، وعبر التلفاز، أو عبر الهرطقة والشائعات. إن هذا الجدل بين الهوية المشتركة الداخلية، من ناحية، والتعاون اليومى مع العالم الخارجى من ناحية أخرى، يولد ديناميات معقدة بين الجماعات أكثر مما يولد تناغمًا أو صراعًا. فالأفراد يميلون إلى اختبار وجهة نظرهم المجردة والمتخيلة عن" الآخر" (الذى ينتج على سبيل المثال عبر التحيز والإثارة) ، يختبرونها فى ضوء خبرة الاتصال الواقعى التى يدخلون فيها معه. وتلك هى الطريقة التى أنظر بها إلى العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فى القاهرة المعاصرة.

مثلث مصر فى عام ٢٠٠٨ أمة ذات أغلبية مسلمة(*). ومع ذلك فـإن هناك نسبة لا يستهان بها من السكان تقدر بحوالى ٨%، أو ٦ ملايين نسمة هم من المسيحيين الأقباط(٧). لقد دخلت المسيحية إلى مـصر مـع الغـزو الرومانى ولكنها نمت بشكل كبير فى منتصف القرن الأول المـيلادى ومـا بعده. ويقال إن الحكم القهرى للإمبراطورية الرومانية قد خلق نمطا للقبطـى ذى النزعة الوطنية، أو المصرى ذى النزعة الوطنية، أقصد المسيحية التـى وقفت فى وجه السلطات البيزنطية. ومع الفتح العربى فى العام ٦٣٩ ميلادية دخل الإسلام مصر وأضفى عليها الطابع العربى، ومع قدوم القرن العاشـر أصبح السكان المسلمون هم الأغلبية(٨). ولم يكن التحول إلى الإسلام مـسألة سهلة. فقد دخل البعض فى الإسلام طواعية بسبب وعـده بالعدالـة، ولكـن البعض الآخر قد فعل ذلك لكى يتجنب دفع الجزية، ودخل البعض الثالث لكى يحصلوا على مكانه اجتماعية وسياسية متساوية مع المسلمين(٩). وحدث فـى الوقت نفسه أن حلت اللغـة العربيـة محـل "اللغـة القبطيـة"؛ فمـادام أن البيروقراطية الحكومية قد استخدمت اللغة العربية، فقد أدى ذلك إلى إجبـار النخبة.القبطية (التى ظلت تعمل داخل الإدارة) إلى تعلم العربيـة وتعليمهـا لأطفالهم، أولئك الذين سوف يمارسون مهنا أشبه بمهن آبائهم. وعندما أعلن البابا جبرائيل فى القرن الخامس أن الكنيسة تستخدم العربية فى طقوسها، بدأ الأقباط أيضا يتحدثون بهذه اللغة. وأصـبحت العربيـة فـى النهايـة لغـة

(*) هذه عبارة غامضة لا أدرى لماذا افتتحت الفقرة بها. (المترجم)

المصريين. سواء أولئك الذين تحولوا إلى الإسلام أو الأقباط الذين ظلوا على دياناتهم، الأمر الذى أدى إلى تقلص اللغة القبطية تمامًا فى الفترة ما بين القرن الرابع عشر والقرن الثامن عشر(١٠).

ولقد أصبح الأقباط فى أثناء حكم عمر (٧١٧ – ٧٤٠)(*). أصبحوا من أهل الذمة، لا يخدمون فى الجيش ولا يخدمون فى المناصب السياسية العليا ويخضعون لدفع الجزية، وظل ذلك لقرون عديدة، ولم يحدث إلا فى حكم سعيد باشا فى عام ١٨٥٦ أن تم التخلى عن مفهوم أهل الذمة وتم رفع الجزية وأصبح الأقباط مواطنين كاملى المواطنة. لقد حاول الحكام المماليك (١٢٥٠ – ١٥١٧) بالفعل خلق نوع من التوازن بين الأقباط المسلمين عن طريق إدماج الأقباط فى البيروقراطية والتجارة، الأمر الذى جعل الأقباط شركاء فى طبقة وسطى بازغة من المتعلمين، طبقة تطلعت إلى أن تشغل أماكن فى الوظائف الحكومية. ولقد تحققت فى العصر الحديث المساواة التامة بين الجماعتين. وقد حدد الخط (المرسوم) الهمايونى لمحمد على باشا الصادر فى العام ١٨٥٦، قانون الأحوال الشخصية للأقباط وسمح لهم بالانخراط فى الجندية ووعدهم بحرية دينية ومساواة فى العمل وإزالة كل مصطلحات ورموز التمييز، هذا على الرغم من أن بناء الكنائس ظل مسألة خلافية حتى يومنا هذا.

(*) يرتبط هذا التاريخ بحكم عمر بن عبد العزيز (٧١٧– ٧٢٠) وليس خلافة عمر بن الخطاب (٦٣٤– ٦٤٣)، ولا بحكم عمرو بن العاص لمصر الذى استمر من (٦٤١– ٦٥٤) ولقد آثرنا أن نضع التاريخ كما جاء فى النص الأصلى، مع تصحيحه فى الهامش. (المترجم)

لقد شكل "العصر الليبرالـي" (١٩٢٣ – ١٩٥٢) العـصر الـذهبى للحضور العام القبطى وللمواطنة. لقد طور أعضاء النخبـة مـن الأقبـاط والمسلمين على حد سواء أساليب حياة وأساليب تـذوق ليبراليـة متـشابهة، متأثرة بالتنوير الفرنسى والميول الليبرالية الإنجليزية. فمع بـدايات القـرن العشرين أصبح اثنان من الأقباط رؤساء وزراء (بطرس غالى باشـا ١٩٠٨ – ١٩١٠؛ ويوسف وهبى باشا ١٩١٩ – ١٩٢٠). ولقد كان حزب الوفـد، وهو الحزب السياسى الذى حقق الاستقلال، كان قريبًا من الأقباط إلى درجة أن أصحاب النزعة الإسلامية، وأصحاب النزعة القومية المفرطة من حزب مصر الفتاة، أطلقوا على حزب الوفد "حزب الأقباط"، كما أطلقوا على الملك "حامى الإسلام" . وعلى الرغم من أن ثورة ١٩٥٢ قـد عاملـت الأقبـاط والمسلمين على قدم المساواة فى توزيع الخدمات والحصول علـى التعلـيم، فإنها تركت خسائر اقتصادية على المجتمع القبطي. فقد كان الأقباط أغنى من المسلمين، ولذلك فقد خسروا أكثر من المسلمين مع تطبيق سياسات التـأميم التى تبناها جمال عبد الناصر (لقد خسروا حوالى ٧٥% من أعمالهم ومـن ممتلكاتهم)(١١). كما أن وجودهم داخل السياسية والبرلمان تقلص إلى حد كبير على إثر حل الأحزاب السياسية. ولقد أدت هذه التطورات إلى الموجة الأولى من الهجرة القبطية من مصر إلى كندا والولايات المتحـدة وأسـتراليا فـى الستينيات والسبعينيات. ولقد أدى تزايد التعليم بين الأقباط جنبا إلى جنب مع ظهور التشدد الإسلامى فى مصر منذ السبعينيات، إلـى تـراكم ممارسـات سياسية قوية تتصل بالهوية داخل الجماعة القبطية فى المهجر وبدرجة أقـل بين الأقباط الذين يعيشون فى مصر.

ومنذ الثمانينيات أصبحت مكانة المسيحيين الأقباط في علاقتها بالمسلمين في التاريخ المصرى، أصبحت مجالاً لجدال لا ينقطع. لقد تم تسييس واقع العلاقات بين المسلمين والأقباط، كما تم تسييس الطريقة التي تصور بها هذه العلاقات، وفى هذا الجدال تحول، "التاريخ"، كالعادة إلى ساحة نزال. فثمة وجهة نظر أساسية يتم التعبير عنها بين الأقباط المتشددين في المهجر وفى الداخل مفادها أن الأقباط المسيحيين يشكلون جماعة إثنية متميزة تنحدر من أصول متميزة ولها دينها، وأسلوب حياتها، ولكن هذه الوجهة من النظر تم رفضها من قبل الغالبية المسلمة والدولة المصرية التى نظرت إلى الأقباط "كأقلية" مضطهدة(١٢). إن المعنى الأصلى لكلمة قبطى **Copt** تشتق من كلمة **Aegyptos** أو مصر، وهى تشير إلى أن المسيحيين هم "المصريون الأصليون بحق"، أى إنهم جماعة عرقية متميزة تحولت عبر التاريخ إلى سكان من "الطبقة الثانية"(١٣). ومن الأمور اللافتة للنظر، أن أصحاب النزعة الإسلامية من المتشددين فى مصر يضفون طابعًا عرقيًا مميزًا على الأقباط، ليس بوصفهم أقلية "مضطهدة"، ولكن بوصفهم أتباعًا للصليبيين والمصالح الغربية. وفى المقابل فإن معظم المثقفين الأقباط وقادة الكنيسة، جنبا إلى جنب مع النخب المسلمة داخل مصر، ينظرون إلى العلاقات القبطية-الإسلامية على أنها علاقة لها طابع خاص فهى لا تشبه ديناميات أى علاقات ذات طابع دينى أو إثنى. ومن هنا نجد رموزًا قبطية من أمثال سمير مرقص، وهانى لبيب، وغالى شكرى، وميلاد حنا وأمثالهم، مع نظرائهم المسلمين من أمثال طارق البشرى، أو سليم العوا، أو جمال بدوى ينظرون إلى الأقباط المسيحيين المصريين لا على أنهم "أقلية" اجتماعية، ولكن

بوصفهم لاعبين ومحركين فى الحضارة المصرية-العربية-الإسلامية ذات الطابع الفريد. وهنا ينظر إلى السكان الأقباط باعتبارهم عنصرًا متكاملاً فى فئة "الشعب المصرى"، مثلهم مثل المسلمين، بينما ينظر إلى مصر على أنها تشكل "كيانًا خاصًا"، فهى "أرض التعددية المتأصلة والاختلاط" بسبب تراثها الفرعونى، واليوناني-الرومانى والقبطى، والإسلامي[14]. وبعبارة جمال حمدان، فإن معظم المسلمين المصريين فى الوقت الحاضر هم أقباط الأمس (...). فالواقع أن المصريين يتكونون من الأقباط المسلمين والأقباط المسيحيين، إذا اعتبرنا أن كلمة "قبطى" تعنى "المصرى"[15]. وطبقا لما ذهب إليه المسيحى هانى لبيب، فإنه على الرغم من أن أصحاب النزعة الإسلامية قد ينظرون إلى الأقباط بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية، فإن الدستور المصرى ينص على المساواة، كما أن الدولة الحديثة لا تأخذ بمفهوم أهل الذمة[16]. وعلى الرغم من أن وجهة النظر الأولى تصر على النظر إلى الأقباط فى ضوء مكانتهم "كأقلية"، وفى ضوء "التمييز" والصراع، فإن وجهة النظر الأخيرة تؤكد على "المواطنة"، و"المساواة" والتعايش. ومع ذلك فإن النظرتين تعبران عن الواقع القبطى فى ضوء بعض الحقائق "الموضوعية"، والتاريخية، والثقافية، وهو موضوع يشكل سردية كبرى لا ينتهى فيها الجدل. ولا نجد فى هذا الجدل من إشارة إلى عمليات الحياة اليومية، والعلاقات بين الأشخاص والسلوك، وملامح الصراع المتصلة، والتزاوج بين الصدام والتعايش، أو البعد المكاني لكل هذه العمليات. لا نجد من إشارة إلى كل ذلك إلا فى النزر اليسير[17].

على الرغم من وجود ادعاءات "بوشائج صلة تاريخية متميـزة" بـين المسيحيين والمسلمين المصريين، فإن الدلائل تشير إلى وجود صراع طائفية مرحلية، وصور من الصدام والعنف. ففى العصر الحـديث، هنـاك ثـلاث حلقات من الصدام الطائفى: فترة الاستعمار البريطانى، وفترة حكم الـرئيس محمد أنور السادات، وفترة العصر الإسلامي. فلقد طبقت بريطانيا فى أثنـاء حكمها الاستعمارى "إستراتيجية فرق تَسُدْ " المعتادة، وذلك لفصل الأقباط عن الحركة الوطنية. لقد نظرت إلى الأقباط باعتبارهم "أقلية عرقية"، عبر التأكيد على "تميزهم" الأنثربولوجي. وبناء على ذلك فقد نهجت بعـض الجماعـات القبطية بتشجيع من الدعم البريطانى، خاصة العائلات الثرية مـنهم، نهجًـا طائفيا، مطالبين فى العام ١٩١١ بتمثيل قبطى خاص فى المجالس والنظـام القانونى، والمطالبة بأخذ "الإجازة الأسبوعية يوم الأحد" بدلا من يوم الجمعة. وقد رد المسلمين بالضيق، رافضين مثل هذه المطالب. ومع ذلك فإن غالبية الأقباط لا يوافقون على وجهة نظر الإنجليز حول "التمييز القبطى"، ولـذلك فقد رفضوا محاولة إدخال نص فى دستور ١٩٢٣ يشير إلى المكانة الخاصة "للأجانب" و"الأقليات" بما فيها "الجماعة القبطية". فالأقبـاط بـشكل عـام لا يسعون إلى احتلال مكانة الأقلية، بل يسعون إلى المواطنـة. والمحقـق، أن "الفترة الليبرالية" وحتى الستينيات، تحت الحكم الناصرى، حققت هذه الرغبة، حيث تمتع المسيحيون والمسلمون بقدر معقول من الوحدة الوطنية والتعـاون على المستويات الحكومية والمجتمعية، وظل هذا الوضع حتى السبعينيات.

ولقد شكلت فترة رئاسة أنور السادات فى عام ١٩٧١ نقطة تحول فى العلاقات بين المسلمين-الأقباط. لقد حاول السادات أن يخرج مصر من النظام الناصرى الذى يرتبط بالاشتراكية والشعبوية والقومية؛ ورغب فى مقابل ذلك أن ينفتح على الغرب، وعلى رأس المال الأجنبى، وقوى السوق. ولكى يحد من الناصريين والشيوعيين، أطلق السادات يد الحركة الإسلامية المتنامية، سواء حركة الإخوان المسلمين الإصلاحية والجماعات الجديدة، والاتحادات الطلابية ذات النزعة الإسلامية، والتى سيطرت على معظم الجامعات، والتى تحولت فيما بعد إلى تنظيم الجماعة الإسلامية ذى الطابع العنيف. وبالإضافة إلى ذلك، فإن السادات نفسه قد قدم نفسه فى صورة الحاكم التقى، فقد كان يتحدث وفقًا لقاموس إسلامى، وسمح بإصدار قوانين إسلامية. ولقد أدت هذه الضوابط إلى التقليل من مكانة المسيحيين. بل إنه كانت هناك إشارات أو علامات لمحاولة التقليل من السلطة القبطية. ففى العام ١٩٧٢ كان هناك حديث عن تقرير تم تداوله بين الأقباط دعا فيه البابا إلى زيادة السكان الأقباط لإعادة مصر كلية إلى المسيحيين(١٨). وبالإضافة إلى ذلك، فقد فرضت قيودًا على بناء كنائس جديدة وذلك بفرض شروط كثيرة. ولقد أدت كل هذه الضغوط إلى ثورة غضب بين الجماعة القبطية، الأمر الذى دفع السادات إلى تمرير قوانين حول الوحدة الوطنية وحرية العقيدة.

ومع ذلك فقد ظلت الفرصة مفتوحة أمام الفتنة الطائفى، ففى العام ١٩٧٢، تصادم بعض الشباب المسلم من محافظة البحيرة مع الأقباط، وحرقوا المحلات والمنازل، بدعوى أن صاحب المحل المسيحى قد صوب

سلاحه تجاه الشباب الثائر. ولذلك فقد دعا الأزهر فى العام ١٩٧٧ إلى تمرير قوانين لتطبيق العقوبات الإسلامية (الحدود)، وتنفيذ حكم الإعدام على المرتدين. ولقد أدت هذه الضوابط، التى وضعت المسيحيين تحت القوانين الإسلامية، إلى غضب الجماعة القبطية والكنيسة. ولقد غطت أعمال الشغب الجماهيرية فى الحضر فى ٣ فبراير سنة ١٩٧٧ على مظاهر الاعتراض والأقوال المعارضة والإضرابات عن الطعام (التى قامت ضد هذه الضوابط القانونية)؛ ومع ذلك فإن القوانين استمرت، واستمرت حملة المعارضة وأن كانت هذه المرة بين أقباط المهجر. لقد كان من شأن هذه الضوابط الجديدة أن تشعل الانقسام الطائفى فبعد عام من هذه الأحداث، ظهرت صور من الاعتداء على القساوسة فى أسيوط والمنيا، كما تم حرق بعض الكنائس، فى الوقت الذى جدد فيه المسئولون تهديدهم بتطبيق قوانين الردة فى محاولة لإسكات الكنيسة. لقد أدى انسحاب البابا إلى الصحراء كبادرة احتجاج، أن شهدت العلاقة بين الكنيسة ونظام السادات مزيدًا من الصدام [١٩]. وعلى الرغم من تحقيق قدر من الهدوء النسبى والتوافق، فإنهما فى النهاية قد فشلا فى إيقاف العنف الطائفي. ففى يونيو سنة ١٩٨١، شهدت مصر أسوأ حادثة عنف بين المسلمين والأقباط. فقد ورد أن هناك خلافًا شخصيًا بين اثنين من أهالى منطقة الزاوية الحمراء الفقيرة بالقاهرة، والذى تحول إلى مواجهة مسلحة بين جماعات من المسيحيين وجيرانهم المسلمين. وانتهى العنف بتدخل الدولة. وفى العام ١٩٨١ أيضا قام النظام بالقبض على ٢٢ قسيسًا وأنبا، وجرد البابا شنودة من سلطاته، وذلك كجزء من حملة واسعة النطاق لفرض

النظام على الانشقاق الداخلى الذى ظهر على إثر صفقة السلام التى عقـدها السادات مع إسرائيل وعلى أثر سياسية "الانفتاح الاقتصادى".

ومن المفارقات أن يموت السادات برصاص الجماعة الإسلامية التـي كان قد منحها الضوء الأخضر. ولقد عمل خليفته، الرئيس مبـارك، علـى تعديل العلاقات مع الجماعة المسيحية والكنيسة، ولكنه لم يـستطع قـط أن يوقف الصراع الطائفي. فعلى العكس من ذلك تمامًا، فـإن سـنوات فتـرة الثمانينيات وبداية فترة التسعينيات، وهى الفترة التى شهدت أعلى مد للحركة، قد شهدت أكثر مظاهر العنف الطائفى شدة وتكرارًا فى التاريخ المـصري. ففى مارس ١٩٨٧م، وجهت الجماعات الإسلامية فريقًا من الشباب لحـرق كنيسة مريم العذراء فى جنوب مدينة سوهاج، وذلـك بـدعوى أن بعـض المسيحيين قد أضرموا النار فى مسجد (مسجد قطب). كما شهد شهر سبتمبر من العام نفسه صدامات عنيفة فى أسـيوط بـين المتـشددين الإسـلاميين والبوليس، تم فيه تحطيم محلات تجارية للأقباط. وفى الوقت نفـسه، هـاجم المتشددون الإسلاميون فى المنيا حفلة خاصة أقامها أحد الأقباط الأثرياء، كما قذفوا الكنيسة بالمتفجرات، الأمر الذى ترتب عليه صـدامات عنيفـة بـين المسلمين والمسيحيين. وفى السنتين التاليتين، تم الاعتداء على الكنائس فـي منطقة روض الفرج وفى منطقة المسرة فى القاهرة، حيث تم الهجوم علـى حفل زفاف، وظهر المزيد من المناوشات فى المنيا وأسيوط. وفـى مـارس ١٩٩٠ أصبحت منطقة أبو قرقاص فى المنيا مسرحًا لأحداث تم فيها حـرق ٤٨ محلا تجاريًا مملوكة للأقباط، مع مواصلة التفجيرات لمزيد من الكنائس.

واستمر العنف الموجه للأقباط المسيحيين فى بداية التسعينيات فى بنى سويف والمنيا ومنطقة عين شمس والزيتون وشبرا فى القاهرة. وفى عام ١٩٩٢ فقط تم تحطيم العشرات من المحلات التجارية وسقط ٢٢ من الضحايا، وتم الهجوم على المنازل وأماكن العبادة. وكان هناك اثنان من الأقباط يقتلان فى مقابل واحد من المسلمين[٢٠]. أما أكثر الأحداث الطائفية عنفًا فقد حدثت فى قرية الكشح فى يناير عام ٢٠٠٠م، حيث مات ستة عشر شخصًا على الأقل. فقد كان هناك خلاف بين اثنين من التجار وانتشر إلى القرى المجاورة، حيث تم تحطيم المنازل والمنشآت التجارية كما حدثت أحداث قتل عبر ثلاثة أيام من العنف. ولم يستطع البوليس أن يسيطر على الموقف إلا بعد أن توقف العنف تمامًا[٢١].

ولم تقتصر مظاهر العنف على هذه الأعمال التخريبية المنعزلة التى يقوم بها بعض النشطاء المحترفين. فمما لاشك فيه، أنهم قد تركوا بصماتهم على المشاعر الطائفية، مساعدين فى ذلك على إعادة إحياء هويات سياسية جديدة على مصر. إن سيطرة النزعة الإسلاموية قد غيرت مزاج السياسى فى البلاد، كما عملت على تكوين نزعة محلية دينية منكفئة على ذاتها، تتجلى فى النزعة الطائفية والذاتية التى تأخذ موقفًا دفاعيًا. ولذلك نجد أنه كلما أصبح المسلمون أكثر إسلامًا، يصبح المسيحيون بالمثل أكثر مسيحية. فالمسلمون يطلقون لحاهم، وترتدى نساؤهم الحجاب، ويحرصون على الصلاة فى المساجد زمرًا زمرًا، ويختارون أسماء دينية لأبنائهم على نحو متزايد؛ وبالطريقة نفسها فإن الأقباط يظهرون صلبانهم ويعرضون أيقوناتهم المسيحية ويكرسون اهتمامًا أكثر بأنشطة الكنيسة، ويسمون أبناءهم بأسماء

دينية مسيحية. واستمرت الجماعتان تتنافسان فيما أطلق عليه زيدان **Zeidan** "حرب الملصقات" – الملصقات على زجاج السيارات. فكلما شعر الأقباط المسيحيون بالتهديد، انسحبوا إلى أنفسهم. فنجد أن طلاب الجامعات يتجمعون في جماعات طائفية، مع وجود دعوة لتأسيس حزب سياسي قبطي[٢٢]. وفي الوقت نفسه انتشرت الصيحات الطائفية ما بين حين وآخر من خلال منابر المساجد والكتب التشهيرية والنشرات، وأشرطة الكاسيت وجميعها ينشر مشاعر من الشك وعدم الثقة الطائفية، وهي مشاعر غالبًا ما تتجه بشكل غير مناسب ضد الأقباط. لقد أصبحت هذه التطورات دليلاً يؤيد ادعاء الأقباط بأنهم "أقلية مضطهدة"، وهي مشاعر تميل قيادة الكنيسة إلى تهدئتها. إن غياب الفعل الجمعي للأقباط أدى إلى وصفهم بأنهم "أقلية سلبية". ولذلك فقد خرج آلالف من شباب الطبقة الوسطى المسيحي الغاضب إلى شوارع القاهرة في يوليو ٢٠٠١ للتعبير عن الغضب ضد التقرير المثير الذي نشر في الصحافة المصرية ضد الكنيسة القبطية (والموجه ضد القسيس الراهب الذي قيل أنه أقام علاقة جنسية مع امرأة داخل حرم الكنيسة) وهو تقرير صدم النخبة السياسية. كما ظهر غضب جمعي مشابه تم التعبير عنه بعد عام، ودار حول عرض فيلم "بحب السيما"، والذي أنتجه قبطي، وقيل أنه أساء فهم أسلوب حياة المسيحيين في القاهرة. وفي هاتين الحالتين رفض المحتجون حماية الدولة ولجأوا إلى القيام باحتجاجات مباشرة من مركز مجتمعهم، أعني الكنيسة[٢٣]. إن مثل هذه الاحتجاجات الطائفية لا توجه فقط ضد الأعضاء من ديانات أخرى، ولكنها توجه أيضا إلى صحيفة بعينها، وإلى منتج فيلم بعينه.

فما الذى يمكن أن تدلنا عليه هذه الأحداث جميعًا فيما يتعلق بطبيعة العلاقات بين الأديان فى مصر؟ يبدو أن الصدامات العنيفة تظهر فى ظروف سياسية بعينها، على سبيل المثال، فى أثناء فترة حكم السادات وظهور النزعة الإسلامية. وبالتالى فإنها لا تظهر من قبل الأعضاء العاديين فى الجماعة بقدر ما تظهر من قبل النخب أو المتشددين. وبشكل ملحوظ، فإن معظم الأحداث تظهر في المناطق الريفية أو المدن الموجودة في جنوب مصر، ولا تظهر في المدن الكبيرة، مثل القاهرة، والتي يعيش فيها أعداد كبيرة من السكان الأقباط. وأخيرًا، فإن هذه الروايات حول الصراع الذى يتجسد فى مظاهر تتدرج من الصخب، ومظاهر الضوضاء، والشتائم، إلى الحرق والقتل وهى الأحداث التى غالبا ما يتم الإبلاغ عنها ويتم تسجيلها، كما أننا نسمع عنها فى الغالب، وهى أحداث حقيقية تتطلب اهتمامًا جادًا. وإن كانت هذه الروايات تغفل أيضا الديناميات الأكثر حساسية فى التفاعلات المجتمعية؛ فهى لا تخبرنا إلا فى النزر اليسير عن الطريقة التى تندمج بها الجماعات بشدة فى النسيج الثقافى، بحيث تصبح عملية وضع الحدود بينها قضية تحد إمبيريقي. وغالبًا ما تطمس هذه القصص الطرق التى تعيش بها الأسر المسيحية والمسلمة حياتها بشكل يومى، والطرق التى تتفاعل بها مع بعضها البعض، أو الهويات التى تندمج وتختلف فى الوقت نفسه، والمشاركة فى عوالم حياتية متصلة، كما أنها تخبر فى الوقت نفسه لحظات من عدم الثقة والشك. ولكى أوضح لحظات التعايش المكانى، فسوف أركز على حى شبرا فى القاهرة، وهو حى متميز من حيث الخلفية التاريخية والتركز الكبير

للأقباط (حوالى ٣٠%) الذين ينتشرون فى المدينة الإسلامية الكبيرة، حيث يعيش فيها السكان من الأقباط فى جيوب صغيرة، أو بشكل فردى على مساحة واسعة من الامتداد الحضري.

شبرا القاهرة: جغرافية التعايش

لقد ظلت منطقة شبرا لقرون عديدة، بعد تأسيس القاهرة، مقرًا لقضاء الصيف بالنسبة للأعيان والنخب. فالحقيقة أن كلمة شبرا هى كلمة قبطية تشير إلى دجيبرو **Djebro** أو سابرو **Sapro** بمعنى "الريف"[٢٤]. ولقد اتسعت المنطقة منذ القرن التاسع عشر وازداد اتساعها بوجه خاص بعد الحرب العالمية الأولى. لقد بلغ عدد سكان شبرا فى عام ١٩٤٧ حوالى ٢٨٢,٠٠٠ نسمة، ازداد إلى ٥٤١,٠٠٠ فى عام ١٩٦٠. ولقد أدت الهجرة والنمو الطبيعى للسكان إلى أن تتحول المناطق المحيطة إلى أحياء يسكنها الأقباط. وفى ضوء التقسيم الإدارى الحالى، تشكل منطقة شبرا جزءًا من المناطق المجاورة، والتى تضم روض الفرج والأزبكية والساحل، وهى مناطق تضم أعلى تركز من المسيحيين فى المدينة. وفى الامتداد الحديث لمنطقة شبرا ظهرت فى المنطقة توسعات جديدة تمثلت فى الشوارع والمبانى الجديدة على الطراز الأوربى، وهى تضم كنائس، وعيادات طبية، ومدارس تبشيرية، ودورًا للسينما. ولقد توج قصر محمد على باشا الصيفى منطقة شبرا، وهو القصر الذى بنى على غرار قصر فرساى، بمنطقة التنزه المعروفة، والتى

أصبحت تعرف بأنها منطقة الشانزليزية المصرية. ومع استقرار أسر الصفوة المنحدرة من الأصل العثمانى والسورى واللبنانى والمشرقى جنبًا إلى جنب مع العائلات اليهودية والإغريقية والإيطالية بما فيهم المطربة والممثلة المشهورة داليدا، ومع كل ذلك اصطبغت منطقة شبرا بصفة كونية متميزة وجذبت إليها الفنانين والمطربين والكتاب والشعراء(٢٥).

ولقد أصبحت شبرا فى القرن العشرين، وهى امتداد لمنطقة الأزبكية، أصبحت منطقة سكنية لأبناء الطبقة الوسطى الحضرية، ويشكل الأقباط نسبة ٤٠% منهم. ومع ذلك فإن شبرا، فى ثوبها الجديد، تبدو مثلها مثل مئات المناطق التى تقطنها الطبقة الدنيا فى المدينة. لقد فقدت المنطقة رونقها التاريخى، وأسلوب حياتها، وتميزها النخبوى، وصورتها الكونية. فبعد أن كانت شبرا توصف بأنها مصر الشانزليزية، تدهورت إلى منطقة تشهد شوارعها ازدحامًا واختناقًا، كما تخيم على سمائها سواد الانبعاثات المرورية فى المدينة. وما تبقى من منازلها المتهدمة ذات الطابع القديم، وهى فيلات تتكون من دورين أو ثلاثة أدوار، أصبحت محاطة بمنازل أشبه بالصناديق التى لا ذوق فيها ولا متانة، وهى تبدو وكأنها تناضل من أجل الخروج من طبقات متراكبة من الغبار والتلوث. ومن ثم فقد أصبح شكلها الحضرى، ومحلاتها التجارية، وسكانها، وإيقاعات الحياة فيها لا تختلف اختلافًا جذريًا عن شكل الأحياء الأخرى. ومع ذلك فإن شبرا تمثل نمطًا حضريًا متميزًا، ينعكس فى تاريخها وذاكرتها، وفى "معالمها" الحضرية، وفى حيزها الاجتماعى، وفى أصدائها وطرائقها(٢٦). وربما تكون هذه المنطقة هى

المنطقة الشعبية الوحيدة فى المدينة التى يمكن أن يرى المرء فيها أعدادًا كبيرة من النساء اللائى لا يرتدين الحجاب فى أثناء التسوق، أو فى أثناء السير فى الشوارع، ويعملن فى الأماكن العامة، أو يعملن فى المجال العام. حيث تقف بعضهن خلف كونترات المحلات كبائعات، بينما يجلس كبار السن منهن على كراسى أمام أرصفة المحلات. وقد يكون من أكثر الأشياء اللافتة للنظر فى شبرا هو أفق السماء. فالمآذن التى تحمل الأهلة والصلبان تتقاطع أحيانًا فى تقارب وتجاور مذهل، وتتلألأ كالنجوم فى مقابل بعضها البعض فى تآزر واستقامة. وتتردد من هذه المبانى أصداء صلوات العشاء لتملأ سماء الأحياء فى المنطقة.

ومن المحقق أن الكنائس الصغيرة فى شبرا لا تشكل بالنسبة للمارة من المسلمين أماكن ذات طراز معمارى فخم؛ إنها تبدو وكأنها زوايا إسلامية – وهى أحوزة صغيرة ذات غرفة واحدة وأبنية بسيطة، يجلس الذكور من المصلين فيها على الأرض، وهم يرتلون نصوصًا من الكتاب المقدس تذاع تلقائيا من مكبرات للصوت فى أعلى المباني. أما الكنائس الكبيرة، مثل كنيسة مارجرجس فى منطقة الخلفاوى، حيث يجلس المصلون على مقاعد، فإنها أكثر تعقيدًا. فهى فى الغالب تعمل كمراكز مجتمعية فى المجتمع المحلى، وكأماكن للصلاة، والترفيه والتعليم، والعلاقات الشخصية، كما تعمل كفضاءات للهوية الطائفية وتكوين الروابط. ففى هذه الكنائس الكبيرة يحضر الأقباط، الذكور والإناث، ولكن، كما هو الحال فى المساجد، فإن الصلاة وحضور الدروس الدينية تكون فى أماكن منفصلة. وبالمثل، فإن عدم

الرسمية التى تميز الكنائس القبطية (عدم التنظيم الظاهر، مع صياح الأطفال، وثرثرة الرجال والنساء وهم يحتسون الشاى ويتناولون الشطائر) تشبه تلك الموجودة فى المساجد(*). فكلا المؤسستين الإيمانيتين تشتركان فى أن كلاً منهما يأخذ الآخر فى الاعتبار. وعلى سبيل المثال، فأثناء احتفالات المسلمين وفى شهر رمضان تضاء كنائس شبرا بأضواء خضراء ملونة، وذلك للتعبير عن تضامنها مع المساجد.

إن خبرة الاشتراك فى الحيز العام تشمل الاستخدام المشترك لكثير من المؤسسات المختلفة. فالأطفال المسلمون والأقباط يقيدون فى المدارس الحكومية نفسها، حيث يلعبون، ويتشاجرون، ويكونون جماعات الرفاق، ويخبرون طفولة واحدة تقريبًا. وهناك عديد من القصص التى تروى حول المسلمين الذين تعلموا فى مدارس قبطية، أو الأقباط الذين تعلموا فى مدارس إسلامية (مدارس الأوقاف). ولقد حصل بعض الأقباط من الأجيال الأقدم على تعليم فى الأزهر؛ كما أن الشاعر وهبى تادورس درس القرآن؛ وحضر فرنسيس العتر دروس لمحمد عبده، الذى وقف ضد الانقسام الطائفى ونظر إلى النزعة القومية على أنها تعاون بين جميع المواطنين بصرف النظر عن الديانة[٢٧]. ويحدث فى المجتمعات المحليات أن يؤسس المسيحيون والمسلمون، وبشكل مقصود، منظمات لا تقوم على أسس طائفية مثل الجمعيات الأهلية التى تهدف إلى التنمية المجتمعية. وتوجد المحلات والأعمال التجارية التى يملكها أقباط ومسلمون بجانب بعضها البعض بحيث

( ) قد نجد أن المقارنة هنا غير ملائمة، لعدم السماح بالأكل والشرب فى المساجد.

لا يعرف الغريب من ذا الذى يملك هذا المحل أو هذا النشاط التجارى، اللهم إلا من خلال الاسم ذى الصبغة الدينية لمالك المحل أو النشاط التجاري. إن هذه التفاعلات الشخصية القائمة على أبنية تكاملية، والتى تتبدى على سبيل المثال فى الاشتراك فى تنظيف الأرصفة المجاورة للمحلات، ورعايــة أعمــال بعــضهم البعض، وتبادل الأخذ والعطاء، واشتراك الجيران فى المناقشات والأحاديث. ولم أر قط أى إشارة تدل على أن المسيحيين يتعاملون فقط مع الأنــشطة التجاريــة المسيحية أو أن المسلمين يتعاملون فقط مع الأنشطة التجارية الإسلامية.

كما أن أولئك الذين يعملون فى الأعمال التجارية فى شبرا غالبًــا مــا يعيشون بجانب بعضهم البعض، فى مبانٍ تتكون من أربعة أو ثلاثة طوابــق تحتوى على شقق صغيرة، بحيث يحتوى كل طابق على شــقتين أو ثلاثــة، يسكن فى كل منها أسرة مسلمة أو أسرة مسيحية. ويعمل قرب المنازل مــن بعضها البعض داخل الشوارع والحارات الضيقة على استحالة أن يتحاشــى الجيران بعضهم البعض أو أن يتحاشوا سمع أو رؤية بعضهم البعض. ومع هذا الترتيب المكانى المباشر بين المسلمين والمسيحيين تظل هناك أشياء قليلة تدخل فى باب الخصوصية. فنجد أن أبواب الشقق لا تغلق بالنــسبة لهــؤلاء السكان الذين يقتسمون الحياة المشتركة. فــ "أم يحيى" يمكن أن تدخل شــقة "أبله مارى" فقط من خلال عبورها للممر دون استئذان، وتنخرط فى كلام قد يستمر ساعة، وهى ممارسة قد لا تروق لصغار السن من الأجيال الجديــدة الذين يتسمون بالاستقلال. وإذا لم تسمع واحدة من الجيران الجلبة المعهــودة فى الشقة المجاورة لها، فإنها قد تتساءل عما إذا كان شرًا ما قد حدث. حينئذ،

نجد أشخاصًا من أمثال صفاء، وهى واحدة من سكان شبرا المسيحيات، تذكر أن أم يحيى قد نادت عليها من شرفة منزلها سائلة إيها: "أين أمك؟" مستفسرة بهذا السؤال عن جارتها أم صفاء. فهى لم تسمع كلمة "صباح الخير" المعهودة من جارتها أم صفاء، فتجيب الابنة بأن أمها كانت مريضة. وبمجرد سماع هذا الخبر "فإنها تذهب إلى زيارة جارتها قبل الغذاء، ومعها دجاجتان كبيرتان والكثير من المكرونة"، وهذه الزيارة تتبع باتصالات مستمرة للتأكد من أن الأطفال بخير[٢٨]. وحين سمعت هذه القصة علقت عليها بالقول: "إنه لا يظهر فى قصتك تلك عما إذا كانت أم يحيى مسيحية أم مسلمة". وجاءنى الرد "إنها مسلمة" ربنا يكرمها؛ فقد كانت جارتى". واستمرت صفاء قائلة:" ففى هذا الوقت كنا لا نفكر هنا فى الدين. فنحن لم نكن نفكر فيما إذا كان الشخص مسيحيا أم مسلمًا. والواقع أن أبى كان يحتفظ بالقرآن والإنجيل فى المنزل. لقد كان لدينا كلاهما؛ ولم نكن نعرف الفصل بينهما". والواقع أنه ليس هناك الكثير مما يمكن أن يميز منزل المسيحى عن منزل المسلم من الطبقة الوسطى بمنطقة شبرا. باستثناء الرموز الدينية، فديكور المنزل وتصميماته الداخلية تكون متشابهة كلية – حجرات صغيرة تزدحم بأثاث ثقيل، وثريات لامعة كبيرة، وحوائط تتزين بالآيات الدينية. ومن ثم فإن المسيحى عندما يدخل منزل المسلم فإنه لا يصادف شيئًا غريبًا، وإنما يصادف بيئة مألوفة.

وتشتمل علاقات الجيرة، إلى حد كبير، على الممارسات الخاصة بعادة اقتراض الأشياء من بعضهم البعض – النقود، والأوانى، أو على نحو أكثر

تواترًا اقتراض كوب من الزيت، أو الأرز، أو السكر، أو الفاصوليا. فأولئك الذين قد يجدون ندرة فى السيولة النقدية، فليس أمامهم من مفر، إلا اللجوء إلى الاقتراض والاستدانة لضمان الحصول على المواد الغذائية، وذلك كجزء من إستراتيجية البقاء لديهم. وتخضع هذه الممارسة [الاقتراض] للتبريرات التى يقدمها الشخص القائم بها حول كيفية الحفاظ على الحساب، وتكرار التحويلات، ووقت استرجاع هذه الأشياء. ويدلنا هذا التقليد على أن ثقافة الطعام تتشابه بشكل أساسى فى كلا المجتمعين (المسيحى والمسلم). فقد أشارت صفاء إلى أن "طعام المسيحيين وطعام المسلمين هو نفسه تمامًا"، وإن كان المسلمون يتجنبون فقط تناول لحم الخنزير، ويتجنب الأقباط تناول لحم الجمال. وفيما عدا ذلك فإن الأطباق الرئيسية المصرية، الملوخية والكشرى والطعمية، وما شابهها، تشكل جزءًا لا يتجزأ من ثقافة الطعام فى كلا المجتمعين. حتى تلك الوجبات التى تقدم فى المناسبات الإسلامية مثل العاشورة (وهى نوع من الحلوى الخاصة من اللبن والأرز والسكر) (*) يتناولها المسيحيون على نطاق واسع، ويحدث ذلك فى الغالب فى مناسبات معينة. ويحدث أن يلتقى الذكور المسيحيون والمسلمون سويا فى الأمسيات لقضاء بعض الوقت، يلعبون الطاولة، ويتحدثون، بينما تصنع لهم النساء الشاى والحلوى، ويعكس ذلك مدى تشابه العلاقات الجندرية فى المجتمعين.

(*) العاشورة هى نوع من الحلوى التى تصنع من اللبن والسكر والقمح وليس الأرز، وهى تصنع غالبًا يوم عاشوراء. (المترجم)

وتؤكد تعاليم الكنيسة الأرثوذكسية على أن من واجبات الرجل أن يأوى زوجته ويطعمها ويكسيها ويحميها. وهى عليها بالتالى، أن تطيع زوجها وإلا تغادر المنزل بغير إذن منه. ولا يسمح للنساء أن يتخذن قرارات مهمة فـــى الكنيسة، أو أن يصبحن قساوسة أو رهباناً، على الرغم من أنهن يمكـــن أن ينخرطن فى أعمال الإحسان والخدمة. وكما يحدث فى المسجد، فإن الرجال والنساء يجلسون منفصلين فى أثناء أداء الصلاة داخـــل الكنيـــسة. كمـــا أن الزواج المبكر وختان الإناث يمارسان فـــى كـــلا الجمـــاعتين (المـــسيحيين والأقباط). ويشترك المسيحيون والمسلمون فى مظـــاهر مـــشتركة للتقـــوى والأكواد الأخلاقية، فيما يتعلق بالعلاقات داخل الأسرة، واحتـــرام الكبـــار، والعلاقات الجنسية والزواج. وقد علق ماجد القبطى على ذلـــك بـــالقول "إن النزعة المحافظة لا تقتصر على المسلمين فقط، فالكنيسة تقول أيـــضًا بـــأن الأفلام والتلفاز من الأمور غير المسموح بها"[٢٩]. ومع ذلك، فعلى الرغم من أن التعبير عن النزعة المحافظة لدى النساء المسلمات يتم الحكم عليها فـــى الغالب من خلال المظهر العام بارتداء الحجاب (فى مقابل السفور الذى يعبر عن الطابع الحديث)، فإن عدم ارتداء الحجاب بين النساء المسيحيات يحجب فى كثير من الأحيان أخلاقهن المحافظة. فمن حيث المبدأ فـــإن مـــا يحـــدد الأنماط الثقافية والسلوكية فى مصر ليس الدين، وإنما الطبقـــة الاجتماعيـــة. فالطبقات الوسطى من الأقباط والمسلمين تشترك فى أمور تختلف عن تلـــك التى تشترك فيها مع الفقراء. فليس هناك رموز مميزة فى الملبس تفصل بين أعضاء الجماعتين. ولقد ذهبت إلى غير رجعة تلك الأيام من القرن التاســـع

التى كان الأقباط يجبرون فيها على ارتداء العمـــائم الملونـــة، والأحزمـــة. أو يضعون صلبان ثقيلة حول أعناقهم، والتى تحدث عنها إدوارد لين، لقـــد ذهبت إلى غير رجعة هذه الأيام، هذا علـــى الـــرغم مـــن عـــودة بعـــض الاستخدامات لرموز دينية (كالصيب والوشم الذى يحرص عليـــه الفلاحـــون لحمايتهم من الأرواح الشريرة)(٣٠). إن نمو ارتداء الحجـــاب بـــين النـــساء المسلمات يعد ظاهرة حديثة، اتسعت نطاقها منذ الثمانينـــات. إن مـــا يميـــز المسيحيين عن المسلمين بشكل أساس هو استخدام الأسماء الدينية (مثل محمد وجورج). ومع ذلك فإن ازدياد استخدام الأسماء غير الدينية (مثـــل شـــيرين ومنى) قد جعل هذا البعد فى الهوية يقل إلى حد كبير(*).

ويدخل أتباع الديانتين فى علاقات صداقة عميقة، خاصة بين الشباب من الجنس نفسه. فبصرف النظر عن المدارس التى يتشكل فيها جماعات الرفاق، فهناك علاقات صداقة حميمة بين الصغار خاصة على مستوى الجيرة وعلـــى مستوى البنايات السكنية. فالصغار من الذكور يقضون جانبًا كبيرًا من الوقـــت فى الشارع، يتجولون، ويتحدثون، ويشاهدون الأفلام، ويجلسون على المقاهى، ويلعبون كرة القدم، وأحيانا ما يحدث ذلك فى فترة متأخرة مـــن الليـــل. أمـــا الفتيات، المسلمات والمسيحيات، فإنهن قد يتقابلن سويًا داخل منازلهن ويقـــيمن علاقات وشيجة. وحتى عندما ارتدت فاطمة الحجاب، وهى الصديقة المـــسلمة

(*) هذا الموضوع له بعد تاريخى، فقد شهدت فترة الستينيات تشابها كبيرًا فى أسماء الأقباط والمسلمين، خاصة الأسماء الحديثة التى ليس لها طابع دينى، ولكن مع ظهور التشدد الدينى الإسلامى بدأ كل طرف يعود مرة أخرى إلى استخدام الأسماء التى تعكس الهوية الدينية. (المترجم)

لجارتها ليليان المسيحية، فإن ذلك لم يؤثر على علاقتها الحميمة بصديقتها[٣١]. ويحضر المسلمون فى شبرا الأفراح والأعياد الدينية التى يقيمها المسيحيون فى الكنائس، كما يشارك المسيحيون فى أفراح المسلمين وفى أعياد الفطر والأضحى وإفطار رمضان. ويشترك الطرفان بطبيعة الحال فى المناسبات القومية القديمة مثل شم النسيم.

حقيقة أن العلاقات الزواجية نادرة الحدوث بين المسيحيين والمسلمين، ولكن هذا لا يمنع من وجود قصص عاطفية. فالروايات والأفلام التى تدور أحداثها فى شبرا تتضمن فى الغالب قصصا حول العلاقات الغرامية بين الشباب المسلمين والمسيحيين، وهى تسلط الأضواء على القصص الغرامية السرية بين المراهقين من الجيران. فاقتراب المنازل من بعضها البعض، وكذلك النوافذ والشرفات تجعل نظرات العيون والتفاعلات الشخصية والتبادلات العاطفية بين الجيران - فى حالاتهم المعتادة أو "الطبيعية"، وهم يرتدون قمصانهم أو ملابسهم المنزلية - تجعلها أسلوب حياة. ولكن مثل هذه القصص حول الغراميات بين أهل الديانتين تنتهى فى الغالب نهاية مأساوية، من خلال الشعور المأساوى بأن الرابطة القانونية (بين الحبيبين) لن تتحقق فى المستقبل.

ولا يستطيع الزائر إلى شبرا فى ظهر يوم الجمعة، إلا أن يستمع إلى صوت تلاوة القرآن والأذان الذى تتردد أصداؤه من المساجد، كبيرها وصغيرها. فما تلبث هذه المساجد أن تكتظ بالرجال الصغار والكبار، الذين يصطفون فى صفوف ما تلبث أن تمتد إلى الشوارع والأزقة المجاورة. ونحن نعرف أن صور الرجال الذين يسجدون للصلاة تمثل - فى الإعلام الغربى

العلامة الدالة على الإسلام (فقط لاحظ الصور فى الكتب الإسلامية أو الصحف اليومية)، ويمثل ذلك مؤشرًا واضحًا على الديانة التى تفصل بين "نحن" و"هم". أما بالنسبة للمسيحيين فى شبرا فإن المشهد (الذى وصفناه للصلاة) لا يشكل قصة أو قضية، اللهم فيما يتصل بالاختناق المرورى الذى يمكن أن يسببه؛ وفيما عدا ذلك فإنه من الأمور العادية التى تحدث فى نطاق الجيرة. فالمحقق أن الناس "لا يلقون بالاً إليها". والواقع أنه من الأمور اللافتة للنظر أن كثيرًا من العلامات الدالة على الهوية التى قد تستبين للزائر الخارجى غير حاضرة فى وعى الناس. ففى أثناء الشهر الذى عشته فى منطقة الخلفاوى المجاورة لشبرا، كنت أستيقظ، فى كثير من الأحيان فجأة، على صوت أذان الفجر الذى يخرج من مكبرات الصوت المعلقة على الأبواب الأمامية لمساجد المنطقة. وفى كل ليلة كنت استغرب كيف يشعر المسيحيون الذين يعيشون فى المنطقة تجاه هذا الصوت الذى يأتيهم فى منتصف الليل، وكانوا يقولون ردًا على ذلك، "إننا لا نسمعها أصلاً". إن هذا الخطاب الذى يرتبط بعبارات "لا نسمع، ولا نرى، ولا نلاحظ"، يؤشر فى الواقع على حالة من اللاوعى "بالاختلاف" فى الحياة اليومية داخل مدينة شبرا، والذى يدل على اختلاط الحدود فى بعض مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية بين المسيحية والمسلمين.

جدل الصراع والتعايش

قد يكون من السذاجة أن نقدم صورة رومانسية عن العلاقات الطائفية المتناغمة فى القاهرة. فماذا عسى أن تقدم هذه المشاركة من خير إذا كانت تتحول بين الفينة والأخرى، وبشكل فجائى، إلى ملاحم من المواجهات

العنيفة، ومن القتل، والحرق، والتخريب باسم الخلاف الديني؟ وماذا عسى أن تقدم إذا لم يكن هؤلاء الأعضاء قادرين على استدعاء حياتهم المشتركة عندما تضفى على عقولهم صورة الانقسام الطائفي؟ لقد رأينا بالفعل كيف شهدت مصر ثلاثة عقود من الصراعات العنيفة المتواصلة بين أعضاء الجماعتين المسيحية والإسلامية راح ضحيتها عشرات القتلة، وتم فيها الاعتداء على المساجد والكنائس، ونهب الممتلكات. ولكن وكما أوضحنا آنفا، فإن الصدامات العنيفة قد حدثت في سلسلة متتالية من الأحداث السياسية، وكانت تبدأ دائما من خلال الأعضاء المتشددين، في مناطق جغرافية بعينها، وهى لا ترتبط فقط بالانقسام الطائفى، ولكنها ترتبط أيضا "بثقافة الثأر" فى صعيد مصر، تلك الثقافة التى تعمل فى جوهرها على تعزيز النظام الأبوى أو سلطة البدنة (القبيلة) [٣٢]. وأهم من هذا، فإن حوادث الصراع تظهر ليس داخل المدن الكبرى الحديثة، ولكنها تظهر فى القرى والبلدان الإقليمية أو المحلية.

ومع ذلك فإن ثمة صدامًا دينيًا يظهر بالتأكيد فى تفاعلات الحياة اليومية. فالصراعات يمكن أن تظهر بين المسلمين والمسيحيين للأسباب نفسها التى يمكن أن تظهر بها داخل كل جماعة على حده. فالتوترات ذات المنشأ الدينوى يمكن أن يضفى عليها طابعًا دينيًا كمحاولة لكسب التأييد أو المعارضة فى منطقة حضرية بعينها. فالنشطاء يحاولون أن يركزوا على الخلافات الدينية فى سعيهم نحو الحصول على تأييد شعبي. وغالبًا ما يلجأ المتشددون الإسلاميون إلى وصف "الآخر" القبطى على أنه غير متدين، وذلك من أجل أن يؤسسوا لهوية دينية شمولية داخل دوائرهم المحلية. كما يلجأ السياسيون

على المستوى القومى، فى بعض الأوقات، إلى التأكيد على نوع معين من العقيدة فى مقابل النوع الآخر، وذلك من أجل الحصول على التأييد والدعم. ولذلك نجد أن المسيحيين يشعرون بحساسية عميقة عندما يصف القادة السياسيون مصر بأنها "أمة إسلامية"، وهو قول يخرج السكان الأقباط من عضوية الجماعة الوطنية[٣٣]. وهناك مظاهر أخرى للتوتر تنشأ بشكل مباشر من الفروق الخاصة بالطقوس الدينية؛ ومنها على سبيل المثال، عندما تقرع الكنائس أجراسها بشكل متزامن مع أصوات الأذان، فإن ذلك قد يسبب بعض التوترات والاضطرابات.

ويحاول الناس من المتدينين العاديين، كما يحدث فى منطقة شبرا، يحاولون مرارًا وتكرارًا أن يجدوا حلولا لخلافاتهم. إن كثيرين من سكان شبرا لا يبالون كثيرا بالألاعيب المفرقة بين الناس التى يتبعها رجال السياسة على المستوى القومي. ولذلك نجد أن المرشح المسلم للحزب الوطنى الديمقراطى، أحمد فؤاد عبد العزيز، فى الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠م، بمنطقة الوايلى (بشبرا) والتى يسكنها أغلبية مسلمة، قد لعب بورقة الطائفية ضد منافسة القبطى منير فخرى عبد النور من حزب الوفد. وقام بذلك من خلال نشر فكرة مفادها أن العضو المسيحى فى البرلمان لا يمكن أن يمثل المسلمين. ومع ذلك، فقد اتجه المسلمون قدمًا نحو اختيار المرشح القبطى كنائب لهم[٣٤]. وبشكل عام فإن القاهرة قد شهدت تعايشًا طائفيًا أكثر مما شهدت من صراع. ولا يمكن أن نعزو ذلك ببساطة إلى الميل الطبيعى لدى البشر نحو التعاون، لأننا شهدنا أيضا فترات من الصراع، ومع ذلك فإن البشر لا يملكون القدرة على التعايش

إلا عندما تكون "الظروف مواتية" بالنسبة لهم. كما أننا لا يمكن أن نرجع الهدوء فى العلاقات الدينية بين الأقباط والمسلمين إلى كون الأقباط يشكلون أقلية، أو إلى "سلبيتهم"، أو إلى تخيلهم عن عملية التمييز، أو إلى خضوعهم للهيمنة والسلطة الثقافية لجماعة الأغلبية. ذلك أننا شهدنا أيضا فترات من الخلاف والاعتراض والتعبير عن الهوية الجمعية. فعلى الرغم من أن الأقباط يمثلون جماعة متميزة فى ضوء الذاكرة التاريخية المشتركة، والدين، و"الاسم الصحيح"، و"خرافة الانحدار من أصل واحد"، فعلى الرغم من كل ذلك فإن خصالهم المشتركة، وأرضهم، وتاريخهم، وثقافتهم داخل "المجتمع المسلم الكبير" قد لعبت دورًا رئيسيًا فى التعايش المسلم - القبطي[٣٤]. ومع ذلك فهناك حاجة إلى أن نتجاوز التعميمات والصور الذهنية المجردة حول التجانس، وأن نفحص الطرق الملموسة التى تخبر بها الجماعات الدينية - الإثنية المختلفة عن صور الاندماج فى الحياة اليومية. وبعبارة أخرى، فنحن بحاجة إلى أن نلقى الضوء على المناطق التى تظهر فيها الخبرة المشتركة (أو التى يظهر فيها الصراع). إن المدينة الحديثة قد قوضت من شأن النمط التقليدى الذى تعيشه الجماعات المحلية التى تقوم على العلاقات المباشرة، والعلاقات الشخصية، والحدود الدينية والإثنية. فهى قد صهرت الناس الذين يحملون خيالاً فطريًا مختلفًا، وعملت على تسهيل خبرات التفاعل الشخصى والمشاركة؛ إنها تقوض أركان الصورة الذهنية للمجتمع الذى يقوم على الانقسام، والتضامن الذى يقوم أيضا على الانقسام، ولذلك فإن العلاقات بين الأقباط والمسلمين فى شبرا تعد دالة على عملية التحول فى الحيز الحضرى للقاهرة فى القرن العشرين.

لقد أدى التغير الاجتماعى والتحديث فى القاهرة فى المائة سنة الأخيرة إلى تفكيك الجماعة القبطية التقليدية – تلك التى كانت تمثل جماعة مترابطة من الناحية الدينية مع التركز فى حدود حضرية بعينها والاحتفاظ بعلاقات شخصية منتظمة على مدار اليوم – تفككت هذه الجماعة إلى سكان متفرقين يرتبطون سويًا على المستوى "الافتراضى" أو على مستوى الجماعة التى تترابط عن بعد. ويشترك هؤلاء الأقباط ،الذين يتمتعون بهوية مسيحية، بشكل تلقائى فى خبرة الحياة مع أفراد وجماعات متباينة من غير الأقباط. ولقد أوضحت جانيت أبو لغد كيف أن التنظيم الإيكولوجى للمدينة ما قبل الصناعية، فى العصور الوسطى، قد أثر بطرق عديدة على تشكيل التوزيع النسبى الإثنى والدينى للسكان فى القاهرة المعاصرة. فلم يحدث أى امتداد لمدينة القاهرة المسيحية، التى بناها الفاطميون فى القرن العاشر، إلا مع دخول الحملة الفرنسية، مع بدايات القرن التاسع عشر وبداية عملية التحديث؛ ولم يكن سكانها فى هذا الوقت يتعدون المائتين ألف نسمة. وحتى القرن التاسع عشر كانت الأغلبية المسلمة تعيش داخل أسوار المدينة، بينما يعيش حوالى عشرين ألف من الأقليات الدينية – الطوائف الإغريقية، واليهود، والأرمن، وحوالى ١٠ آلاف قبطى – كانوا يسكنون خارج الأسوار، فى الركن الشمالى الغربى للقاهرة، ولقد كانوا "مستبعدين فى حد ذاتهم، كما كانوا مستبعدين بدورهم من قبل الأغلبية"[٣٦]. ولم تكن الأقليات الدينية فحسب هى التى تنقسم إلى جماعات متميزة، بل انطبق ذلك أيضًا على الأكثرية المسلمة التى ضمت العرب المصريين، والمسلمين الأجانب، والمماليك، والنوبيين،

والإثيوبيين[٣٧]. وكانت الجماعات الدينية والإثنية تعيش فى أحياء مشتركة بصرف النظر عن الطبقة والمكانة، وكانت أماكن العمل بالنسبة لهؤلاء تتركز بشكل تقليدى بالقرب من المنازل. ولم يكن هناك غير اليهود الذين عاشوا داخل أسوار المدينة، نظرًا لطبيعة مهنتهم الرئيسية، والتى كانت ترتبط بتغير العملات وصك الذهب، وهذه المهنة كانت موجودة داخل الأسوار، كما أنهم عاشوا بالقرب من الحاكم الذى يحكم المدينة المسيجة وفى حمايته. ويقع الحى القبطى شمال الأزبكية، وبجوار ميناء المقس، وجزء من قصر الشمعة بالقاهرة القديمة. ولقد شكلت هذه المواقع المكانية المهن الرئيسية التى اشتغل بها الأقباط، حيث عملوا ككتبة، وأمناء حسابات، وموظفى جمارك، حيث كانوا يسكنون بالقرب من أماكن عملهم[٣٨]. ولقد كانت هذه هى المهن الحضرية التى لم يكن للعرب (المحاربين) الذين فتحوا مصر اهتمامًا بها، ولم يكن لديهم المهارة لإنجازها[٣٩].

ولقد أدت عملية التحديث السريع إلى تغير البناء المهنى، كما عملت على تغيير كثير من الملامح المكانية للقاهرة، بما فى ذلك الأحياء المُسيجة؛ لقد أدت إلى دخول أساليب معمارية ومؤسسات جديدة، كما أدت إلى إحداث انقسامات مكانية ذات أبعاد طبقية، وفصلت مكان العمل عن المناطق السكنية، وأحدثت انفصال فى استخدام الأرض، وأدت إلى اختلاط بين الأديان والإثنيات. لقد عملت الصناعة الحديثة، والتعليم، والإدارة على تخليق طبقة جديدة من المهنيين ورجال الأعمال من المسلمين (الأفندية) والأقباط على حد السواء. ومع ذلك فقد ظل الأقباط أكثر ارتباطا بالنطاق الحضرى،

وأكثر ارتباطا بالمهن، وأكثر رخاءً فى معاشهم. ويبدو أن التراث القبطى للتعليم العلمانى، الذى يؤكد على المهنية، قد ساهم فى أن يكون لهم نصيب أكبر من المهندسين والأطباء والمدرسين. وقد أشارت أحد التقديرات فى السبعينيات إلى أن حوالى ٨٠% من إجمالى الصيادلة، وما بين ٣٠% إلى ٤٠% من إجمالى الأطباء فى مصر كانوا من الأقباط[٤٠]. ولقد انخرط الأقباط أيضًا فى بعض الأعمال والصنائع مثل إقراض النقود وتصنيع النبيذ وإنتاج لحوم الخنزير، وهى أعمال لا يهتم بها المسلمون. ومع انتشار التحديث فى الأمة بأثرها، لم يتردد هؤلاء الأقباط من المهنيين وأصحاب الثروة فى الخروج من المناطق القبطية التقليدية لكى ينشروا ويختلطوا فى مناطق الطبقة الوسطى الجديدة، عبر المدينة. ومما ساعد على مزيد من تشرذم الجماعات العرقية والإثنية أن كثيرًا من الأقليات الدينية والإثنية، خاصة اليهود وبعض الأقباط من الطبقة الوسطى، والأجانب (مثل رجال الأعمال الإغريق والإيطاليين والموظفين المدنيين الإنجليز، والجنود ورجال الأعمال) قد غادروا مصر فيما بعد ثورة ١٩٥٢. ومع نهاية الستينيات كان ما يقرب من ٣٠٠ ألف مصرى يعيشون فى الخارج[٤١]. وعلى الرغم من أن المنطقة المُسيجة من القاهرة المعاصرة قد حافظت على بعض جوانب تنظيمها المكانى التقليدى، فإنها قد تأثرت بزحف الأحياء الحديثة، والمبانى الهشة التى تخلو من أى طابع تذكارى.

وبهذه الطريقة فقد انتشر السكان الأقباط (وهم يشكلون حوالى ١٠% من المجموع الكلى للسكان[٤٢]) بشكل فردى أو فى شكل جيوب من الأسر

عبر المجال الفسيح لهذه المدينة العملاقة. وكانت منطقة شبرا، وهى امتداد للحى القبطى بالأزبكية، وهى التى أضفت بتراثها التاريخى وجود كثافة مسيحية أعلى نسبيا (٣٠% و٤٠% على التوالى). وحتى فى هذه المنطقة فإن تدفق المهاجرين المسلمين من الريف (بسبب موقع محطة الحافلات فى الخازندار بشبرا) منذ الحرب العالمية الثانية قد أدى إلى توسع شبرا، وإلى تقليل الكثافة السكانية القبطية بها. فالمحقق أن هناك أعدادًا متزايدة من المهاجرين الريفيين المسلمين جاءوا إلى شبرا واستقروا فى الأحياء الفقيرة بالوايلى والزيتون وشبرا الخيمة والزاوية الحمرا، أما الأقباط من الطبقة الوسطى المستقرة (وكذلك نظراؤهم من المسلمين) فقد اختاروا مغادرة المنطقة للاستقرار فى مناطق أكثر جذبًا مثل المهندسين ومصر الجديدة والنزهة، حيث نشأت هناك تجمعات حضرية تتسم بعدم التجانس الإثنى، والنزوع أكثر نحو الكونية. وتستمر الدعوة إلى مزيد من الاستقلالية الفردية، والحراك، والأسرة النووية المتحررة من الروابط والقيود التقليدية، تستمر كل هذه العوامل فى دفع المزيد من الأجيال الجديدة من أقباط الطبقة الوسطى إلى البحث عن الإقامة خارج نطاق الأحياء القبطية التقليدية إذا ما أتيح لها ذلك. وبالتالى فإن شبرا قد شهدت عبر السنين مزيدًا من التباين فى أساليب السكن، والمكانة الاجتماعية الاقتصادية، والتكوين الإثنى، أكثر مما شهدت المناطق الأخرى[٤٣]. ففى الوقت الذى لا تزال فيه شبرا تأوى أعدادًا أكبر من الأقباط مقارنة ببقية مناطق القاهرة، فإنها فقدت – مع ذلك – وجود الجماعة الإثنية متماسكة أو التقارب فى حيز مكانى محدد. ويعنى التفكك الإثنى – الدينى فى

المنطقة الحضرية الحد من الخبرة الواقعيـــة للتفاعـــل الحمـــيم والمـــستقر والتشارك مع أعضاء من نفس الجماعة الإثنية، والذى يؤدى بالتـــالى إلـــى تزايد احتمال التجاور الفيزيقى والتفاعل الاجتمـــاعى والمـــشاركة الثقافيـــة، أو باختصار الوجود أو التعايش مع أعضاء من نفس الجماعة الدينية العرقية. لقد كان الحى القبطى القديم فى الأزبكية وامتداده فى شـــبرا، حيـــث عـــاش الأقباط سويا وعملوا سويًا وتفاعلوا واشتركوا فى خبرة الحياة، وقد تحول هذا الحى الآن إلى مكان يضم حشودًا غير متجانسة من البشر ومن الاهتمامـــات ومن التفاعلات، ولذلك فليس من المستغرب أن يقول أحد الأقبـــاط المثقفـــين قوله التالى: جماعة؟ أى جماعة؟ فليس من جماعة قبطية فى مصر"[٤٤].

الجماعة المتباعدة

ورغم ذلك فإننى أعتقد أن هناك نوعًا من "الجماعة القبطية" توجد فى مصر بالفعل. فتفكيك "الجماعة" المؤسسة على حدود دينية، والتى تقيم فـــى مكان معين وتدخل فى تفاعلات لحظية، لا يعنى نهايـــة الهويـــة الجمعيـــة، والمشاعر المشتركة والخيال الجمعي. فثمة شعور بالتهديد العـــام والتميـــز ورغبة، فيما أطلق عليه ستانلى تامبيه **Stanley Tambiah** "المساواة الأفقية"، وكل ذلك يمكن أن يولد رابطة جمعية بين الأعضاء الذين ينتمون إلى ديـــن واحد، حتى وإن لم يقابل بعضهم بعضا. فالمساواة الأفقية تشير إلى الجهـــود التى ترمى إلى تحقيق مساواة فى الاستحقاقات، والتقليل من المزايا الحقيقيـــة

أو المتخيلة التى تحصل عليها الأطراف الأخرى، وكذلك التقليل من المعاناة التى تلحق بالذات(٤٥). ففى الوقت الذى تميل فيه المدينة الحديثة، مثل مدينة القاهرة، إلى تفكيك عرى الترابط القائم على علاقات الوجه للوجه والتعاونيات المحلية، وبالتالى إنتاج صور من الخبرة ذات النزعة الكونية والتفاعل ذى النزعة الكونية، ففى هذا الوقت الذى تقوم فيه المدنية الحديثة بهذا التفكيك، فإنها تعمل فى الوقت نفسه على تسهيل قيام جماعات أكثر اتساعًا، حتى وإن كانت جماعات متباعدة ومتصورة. فالمدينة الحديثة ليست مجرد حيز فيزيقى (علاقات جيرة، وتقارب وقتى، وتفاعلات يومية) ولكنها تتكون أيضًا من مجال عام – مجال الجماعات الافتراضية، والعمليات السياسية، والأنشطة الاتصالية، والمواطنة. فمما لاشك فيه أن تركز محو الأمية، والحملات الانتخابية، ووسائل الاتصال الجماهيرى (الأخبار، والروايات والصحف القومية، والأفلام، والتلفاز، والقنوات وشبكة الإنترنت) فى المناطق الحضرية يعمل على تزويد أعضاء الجماعات الدينية الذين لا يعرفون بعضهم بعضًا بالوسائل التى تمكنهم من تكوين رابطة جمعية وتكوين جماعة افتراضية. وفى مثل هذه الظروف الحديثة نجد أن الشائعات، وهى مصدر لكثير من التوترات الطائفية، تنتشر بشكل أسرع عن ذى قبل، ومن ثم فإنها تجعل العلاقات الطائفية أكثر عرضة للاختراق وأكثر حذرًا. ويختلف الوضع هنا عن ما كان عليه فى العصر قبل الحديث، عندما كانت الصراعات محدودة ومغلقة إلى حد كبير، فوسائل الاتصال الحديثة لديها القدرة على أن توسع من حادثة صغيرة غير هامة وتصورها على أنها شكل

من أشكال العنف العام بين جماعات تنتشر فى أماكن متفرقة ولا تعرف بعضها إلا على المستوى التصورى. وقد رأينا كيف أحدثت الرسومات الكاريكاتورية حول النبى محمد (عليه الصلاة والسلام) وحديث البابا بندكت غضبًا جمعيًا وصل إلى مستوى عالمي.

إن سيطرة الخطاب الإسلامى فى مصر خلال العقود الثلاثة الماضية، قد جعل الأقباط أكثر وعيا بكونهم "أقلية". وترتب على ذلك أن قويت العلاقات فيما بينهم عبر أفعال التمييز، سواءًا كانت واقعية أم متخيلة. فالأقباط بشكل عام يتحدثون عن كيف أنهم لا يمثلون فى النقابات الأكاديمية والمهنية؛ كما تحرم الدراسات القبطية من دعم الدولة؛ كما لا يوجد من بينهم من يشغل مناصب العمد، والمحافظين، وعمداء الكليات، ونظار المدارس؛ كما أنهم محرومون من شغل المناصب العليا فى الجيش والقضاء والمخابرات والمكاتب الرئاسية(*). وعندما قال قائد الإخوان المسلمين، مصطفى مشهور، فى التسعينيات إن الأقباط من أهل الذمة، وإنه لا يجب أن يسمح لهم بالالتحاق بالجيش، إن هذا القول قد تضمن نقص الثقة فى الأقباط. ولقد كانت وسائل الاتصال الجماهيرى على وجه الخصوص، وسيلة من وسائل اغتراب الأقباط كجماعة، وذلك عبر نشر الشائعات والأكاذيب المعادية للأقباط

(*) هذه العبارة تجافى الواقع فهناك عدد من الأقباط يشغلون مناصب العمد (خاصة فى القرى التى بها أغلبية قبطية) وهناك عدد من المحافظين والوزراء وعمداء الكليات ونواب رؤساء الجامعات وفى مجلس القضاء الأعلى ومجلس الدولة والقضاء. (المترجم)

أو التى تصورهم على أنهم مواطنون من الدرجة الثانية. وغالبًا ما تصور المسلسلات التليفزيونية الشهيرة مصر باعتبارها أمة إسلامية، ومن ثم فإنها تستبعد الأقباط من عضويتها[٤٦]. وقد لا يكون الأقباط العاديون على وعى بهذه الحقائق، كما أنهم قد لا يجدونها فى الواقع، ولكنها عادة ما تتبادل عبر المنشورات والمواقع الإلكترونية، وعبر النشطاء الأقباط فى دول المهجر. وبعبارة أخرى فإن انسحاب الدولة من برامج الرفاهية الاجتماعية يميل إلى تأكيد هذه الانقسام الطائفى، ففى هذه الحالة يضطر الناس إلى الاعتماد على الدعم المجتمعى بدلاً من الدولة. ولذلك فقد شرعت الكنيسة القبطية على أثر سياسة الانفتاح التى تبناها الرئيس السادات، شرعت فى إقامة شبكات للتنمية المحلية فى المناطق الريفية والحضرية لتقديم التعليم الدينى، وفصول لمحو الأمية وتمكين المرأة، ومشروعات مختلفة لتوليد الدخل – وهى أنشطة يستفيد منها الأقباط بشكل أساسى، لقد شهدت الثمانينيات والتسعينيات مزيدًا من التعددية فى برامج الرفاهية الاجتماعى، تعددية يفترض أنها تؤكد الهوية الطائفية والولاء الطائفي[٤٧]. وفى هذا الإطار نجد أن "عم ماجد" فى منطقة شبرا قد أقام جمعية للرعاية تساعد ٤٠ أسرة قبطية يتم التعرف عليهم من خلال الكنيسة المحلية أو الجمعيات ذات الصلة التى تخدم الأسر المسيحية[٤٨]. ولذلك ففى الوقت الذى نجد فيه أن منطقة شبرا تقف فى الفضاء الحضرى (المخيال الحضرى) شاهدة على نزعة كونية محلية لعلاقة قبطية إسلامية متميزة، فإن خطاب الهويات الاستبعادية يساهم بالفعل فى خلق خطوط من التوتر داخل شبرا.

نحن هنا بصدد تلاحم بين كل من الخبرة اليومية للتعايش بين الأديان وبين الشعور بالانتماء الطائفى الداخلى لدى الأقباط والمسلمين. ويعمل هـذا التلاحم بين الهوية الطائفية الاستبعادية والرابطة الاندماجية بين الطـائفتين، يعمل على ظهور نمط مختلف من الواقع الديني- الإثنى، واقع يختلف عـن ذلك الذى صورته كل المدارس التى تؤكد على نزعـة المـشاعر الفطريـة أو التى تؤكد على النزعة البنائية. إننا بصدد مشهد يمكن أن نطلـق عليـه "الشعوبية النقدية" **Critical Communolism** أو "ما بعـد الـشعوبية" **Post-communalism**، وهما يشيران إلى الهوية النقدية التى تربط الشعور الجمعى بالذات الإثنية الدينية بالخبرة الكونية لعالم الحياة، والتى فيها يختلط الـشعور بالآخر مع الخبرة الحياتية للرابطة الشخصية والمشاركة والثقة. ففى عـالم الحياة اليومية يميل الحكم على "النحن" و "الآخر" إلى أن يكون حكمًا ملموسًا، وانتقائيا ومتباينا، وليس حكمًا شاملاً ومعممًا. فالأحكام العقلية المنتقاة تلطف من الإطراء العام على الذات، كما تعدل من التحيز ضد الآخرين. ومن ثـم فإنها تقلص المساحة التى تظهر فيها النزعة الطائفية والصراع الجمعى فـى الحياة اليومية.

فهل هذا يعنى أن المدينة الحديثة تخلو من توتر طائفي؟ الإجابة بالنفي. فالقصص غير العادية حول العنف الطائفى فى بيروت، وسارييفو، وبومباى، ودلهى يؤكد حقيقة أن "النزعة الشعوبية النقدية" لا تقضى تمامًا على إمكانية وجود عنف طائفى مرحلى فى الظروف الكونية. فالحرب الأهلية، وتـدمير الملكية، والقتل والاغتصاب هى ملامح شائعة لما أطلق عليـه هـوروافتز

Horowitz "الشعب الإثنى القاتل فى الأحوزة الحضرية". فليس من الشائع أن تسمع قصصًا حول المذابح التى تحدث بين الجيران والعشائر الذين يعيشون بجانب بعضهم لفترة طويلة [٤٩]. حقيقة أن خبرة الانقسام الطائفى فى مصر، حتى فى القرى، لا تتشابه مع مستوى العنف الجمعى الذى يخضع لعمليات من الروتينية والطقوسية، والذى يميز العلاقات الإثنية فى جنوب آسيا وإفريقيا[٥٠]. ومع ذلك فإن الإطار الحضرى فى مصر لم يسلم من بعض المواجهات الطائفية التى تظهر ما بين الحين والآخر. ففى يناير سنة ٢٠٠٥م شهدت مصر عشرة أيام من التوتر والعنف الطائفى بين المسلمين والأقباط فى الميناء العالمى بمدينة الإسكندرية. وبدأت الحادثة بأخبار أذعاتها وسائل الأخبار عن شريط فيديو عن لعبة تسمى لقد كنت كفيفًا ولكنى أستطيع أن أرى الآن. وتحكى القصة عن شاب قبطى تمكن المسلمون الأصوليون من جعله يتحول إلى الإسلام، ثم ما يلبث أن يعود إلى المسيحية بعد أن يدرك أوجه القصور الأخلاقية لدى المسلمين. ولقد استخدمت الصحافة الصفراء هذا الفيديو لكى تقلل من فرص أحد المرشحين الأقباط من الفوز فى انتخابات البرلمان، فى مقابل منافسه المسلم. وقد أجبرت الصحف الكنيسة القبطية أن تعلن اعتذارًا عن هذا الفيديو، ولما رفضت الكنيسة الاعتذار تجمع حوالى خمسة آلاف مسلم للاحتجاج أمام مدخل كنيسة مارى جرجس التى كانت متهمة بتوزيع الفيديو. وأدت المعارك التى نشبت هناك إلى وقوع ثلاثة قتلى وجرح حوالى ١٥٠ والقبض على مائة شخص. ولقد أصبحت هذه الحادثة مقدمة لحلقة أخرى من العنف، حدثت بعدها بستة أشهر، فلا ١٤ إبريل عام

٢٠٠٦، عندما قام رجل مسلم بطعن المصلين الأقباط في ثلاث كنائس متفرقة في الإسكندرية، مما أدى إلى مزيد من الفرقة الطائفية(٥١).

فكيف يكون بمقدرونا إذن، أن نفسر عبر الانقسام الطائفي العداوات الدورية بين الأفراد وبين الأسر من الطوائف المختلفة، ممن يعيشون سويًا؟ أحسب أن ذلك يمثل تحديًا كبيرًا. وما زلنا بحاجة إلى أن نقدم تفسيرًا كافيًا له. ويكفينا هنا أن نفترض أن التعايش عبر التفاعل ذي الصبغة الكونية، من ناحية، والانتماء الطبقي من ناحية أخرى، يحمل بداخله بذور التأكيد المبالغ فيه على الحدود الفاصلة التي يمكن أن تنمو إلى شكل من أشكال العنف الجماهيري على نطاق واسع. وقد لاحظ جورج سيمل **Gerog Simmel** أن "انحطاط الخلاف حول القناعات وتحويله إلى كراهية وقتال يظهر فقط عندما تكون هناك تشابهات أساسية بين الأطراف"(٥٢). وبعبارة أخرى فإن الصراع عندما يتفجر بين جماعات دينية إثنية لها تاريخ من التشابه والتعايش، فإن الأطراف المتصارعة تبذل جهدًا خارقًا لتأكيد الخلافات والتخلص من مناطق التداخل وعدم الوضوح. وهكذا وكما ذهب تامبية **Tambiah** وهو يتحدث عن جنوب آسيا، "إنه كلما ازدادت مظاهر الغموض بين فئات اجتماعية ذات بنية مختلفة، ازدادت الحدود بينها، عندما يتفجر الصراع بين الذات والآخر، "نحن" و"هم"(٥٣). وعلى الرغم من دلالة هذه الملاحظات فإنها تعكس جانبا واحدا فحسب من الكل المعقد، فهي تتعلق بالعداوات بين الطوائف التي يكون الأطراف فيها صورة مجردة وعامة حول الجماعة الأخرى مصنف فيها كل شخص باعتباره هدفا للكراهية. ولكن الواقع يكشف عن أن أوقات الصراع

الشديد والمزمن تظهر عندما يحاول بعض الأفراد من الطرف المقابل أن ينقذ أو يحمى "الأعداء" الجيران من سورة الغضب الطائفية. إنهم هنا يكشفون عن خبرة حياتهم المرتبطة بالمشاركة والثقة فى أفراد يفترض أنهم من الجماعة الأخرى. بعبارة أخرى فإن خبرة التبادل للقيم الكونية تجعل المسلم يتجه إلى أفراد أقباط بعينهم، أفراد واقعيين ومتباينين أكثر من ميله إلى جمعهم جميعًا فى صياغة مجردة حول الآخر، والعكس بالعكس. وهكذا نجد أن أحد السكان الأقباط يشير إلى المواجهة الطائفية فى الإسكندرية فى أكتوبر ٢٠٠٦ بالقول: "إن هذا (الصدام) لم يمنعنى من التواصل مع أصدقائى المسلمين". كما قال أحد أصحاب المحلات المسلمين: "نعيش فى هذه المنطقة أقباطًا ومسلمين سويًا ونعمل سويًا، ونواجه المصاعب نفسها. وليس من المعقول أن تهزمنا مشكلة كتلك"[٥٤]. إن هذه العملية من التباين الفردى فى الحكم على "الآخر" من خلال الخبرة المعاشة للرابطة الشخصية، والعيش المشترك، والثقة، أقصد النزعة الكونية فى الحياة اليومية، يمكن أن تحتوى مثل هذا الانقسام الطائفى والخلاف[٥٥]. وأولاً وقبل كل شىء فإن الصراع الدينى الأسوأ من نوعه الذى ضرب الإسكندرية فى أكتوبر ٢٠٠٦ لم يقتل فيه سوى ثلاثة أفراد فقط – ولقد قتلوا بالرصاص المطاطى الذى استخدمه البوليس وليس من خلال الطرف المعادى.

الفصل الحادى عشر

"الشـــارع العـــربـــى"(*)

آثار المعلقون، فى أسابيع الشدة، الممتدة من هجوم ١١ سبتمبر وهجوم الولايات المتحدة الأول على أفغانستان، والذى استمر حتى سقوط طالبان، أثاروا عددًا من الاهتمامات حول ما أطلقت عليه صحيفة وول ستريت "الشارع العربى غير الرشيد"[١]. فقد كان المتشدقون منهم يذهبون إلى القول بأنه إذا ما هاجمت الولايات المتحدة دولة مسلمة، فهل سيترتب على ذلك اصطفاف الشارع العربى خلف أسامة بن لادن وغيره من المتشددين الإسلامويين، الأمر الذى يهدد مصالح الولايات المتحدة فى المنطقة ويعرض "الحرب ضد الإرهاب" التى قادها جورج دبليو بوش إلى مخاطرة مليئة بالصعاب، هذا إذا لم تدان أصلا؟ ففى الوقت الذى كانت فيه قوات الولايات المتحدة تستعد للانتشار فى أفغانستان، حاول بعض المسئولين فى واشنطن إثارة حماس رئيس الوزراء الإسرائيلى إرييل شارون لممارسة ضغط بحملته

(*) تم تبنى هذا الفصل من المصدر التالى:

Asef Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent in the Arab World." Middle East Report, no. 226 (spring 2003), pp. 10– 17.

وقام المؤلف بمراجعته بعد ثورات الربيع العربى، وتمت الترجمة فى ضوء هذه المراجعة. (المترجم)

الموجهة للقضاء على الانتفاضة الفلسطينية بقوة. وأبدى البعض تخوفًا بالقول بأنه إذا ما استمر التوغل الإسرائيلى داخل الأراضى الفلسطينية فـى أثنـاء الهجوم على طالبان، فإن غضب الجماهير العربية الذى يتشكل بهدوء يمكن أن "يفيض به الكيل" بحيث تصبح الشرطة المحلية عـاجزة عـن أن تمنـع الجماهير الغاضبة من أن تؤذى المواطنين الأمريكيين، وأن تعتـدى علـى الملكية الأمريكية وتهدد استقرار النظم العربية الصديقة. وفى هـذا الـصدد ذهب السناتور جوزيف بايدن **Joseph Biden** إلى حد طـرح إمكانيـة "أن تحرق كل سفارة أمريكية فى الشرق الأوسط حتى تسوى بالأرض"(٢).

ومنذ الحرب على أفغانستان، واستمرار التعدى الإسرائيلى على الضفة الغربية والاستعداد لحرب بوش على العراق، تحول "الشارع العربـى" إلـى كلمة تلوكها الألسنة فى الغرب، وتم تصوير هذا الشارع فى الإعلام كـذات تكشف عن قلق عميق وكموضوع يكاد أن يفقد الحكمة. لقد تحول "الـشارع العربى"، وبالتالى "الشارع الإسلامى" إلى كلمات رمزية تشير بشكل مباشـر إلى وجهة عقلية "شاذة" ومادية، كما تشير إلى مكان غريب ملـىء بأُنـاس غاضبين، أما لأنهم يكرهوننا، أو أنهم لا يفهموننا، ومن ثم فإنهم يشيرون إلينا بأصابع الاتهام. وفى هذا الصدد يتم وصف "الأفعـال العربيـة" و"الأفعـال الصادرة عن المسلمين" بشكل عام فى ضوء كلمات من قبيـل "الغوغـاء"، "مثيرى الشغب" و"الثوار"(٣)، ويؤدى ذلك إلى نتيجـة منطقيـة مفادهـا "أن المعايير الغربية لقياس الرأى العام لا تنطبق بالضرورة على العالم العربى". وفى كل وقت يتم تذكير القراء الأمريكيين بأن الجماهير العربيـة المحتجـة

يمكن أن تؤكد حضورها وتتحول "بشكل مفاجئ إلى غوغاء لها من القوة ما يمكنها من أن تطيح بالحكومات".. خاصة الحكومات العربية "المعتدلة" التى تعتبر حليفة موالية للولايات المتحدة(٤).

وعلى الرغم من مظاهر القلق حول "الشارع العربى" فإن قوات الولايات المتحدة قد تحركت بالفعل إلى أفغانستان، كما قتلت القنابل الأمريكية المدنيين الأفغان بالآلاف، كما تم "تهدئة" الصراع العربى الإسرائيلى لفترة وجيزة، واستمر بوش بسرعة فائقة فى خططه لغزو العراق. وعلى الرغم من وجود محتجين عديدين فى العالمين الإسلامى والعربى، فإن هذا الأمر لم يؤد إلى حرق أى سفارة أمريكية وتسويتها بالأرض. كما لم تصطف الجماهير العربية والإسلامية خلف بن لادن. ولم يحدث إلا فى ربيع ٢٠٠٢، عندما غزت إسرائيل الضفة الغربى، أن خرج العاديون من الناس فى العالم العربى بشكل جماعى معبرين عن غضبهم. وقد تذكرت الملايين من المواطنين العرب الذين تدفقوا فى شوارع القاهرة، وعمان، والرباط ومدن أخرى كثيرة للتعبير عن تعاطفهم مع الفلسطينيين، تذكرت الحركات العربية المضادة للاستعمار فى فترة ما بعد الحرب وكيف أن هذه الحركات قد جاءت من القاع. ولكن هذا المثال الواقعى عن الغضب الكامن فى الوطن العربى قد ذهب أدراج الرياح، وذلك بسبب أن "الشارع العربى" لم يتحرك إزاء القصف الأمريكى لأفغانستان فى شهر رمضان. لقد تغيرت الصورة الذهنية حول "الشارع العربى" بشكل حاد، من صورة تعتبره كغبار من البارود غير قابل للتنبؤ بحركته، إلى صورة أخرى تنظر إليه باعتباره "خرافة" ظلت حية على

الرغم من حقيقة أن الدول العربية تغط بأناس تم غسل عقولهم وانجرفوا إلى حالة من "اللامبالاة"[٥]. ولقد كانت دلالة هذا الموقف على صناعة السياسية الأمريكية واضحة: فالعرب لا يملكون وقف الحرب على العراق أو وقف أى مبادرة أمريكية أخرى، ومن ثم فإن الولايات المتحدة يجب أن تعبر عن موقفها لا من خلال "الحساسية"، ولكن من خلال "القرار" فى مقابل تحفظات بعض حلفائها من العرب[٦]. وفى هذا الصدد لا يجب الالتفات إلى الشعارات الذى يرفعها المتظاهرون أو الالتفات إلى إصرار الحكومات العربية على أنها تواجه ضغوطًا غير محتملة من سكانها. لقد أعلنت مجلة الإيكونومست عن "موت" الشارع العربى إلى الأبد. ولم يمر وقت كبير حتى ذهبت كوندليزا ريس **Condoleezza Rice** مستشارة الأمن القومى فى أمريكا إلى القول بأن الشعوب العربية من الضعف بحيث لا يمكن أن تطالب بالديمقراطية، وأن الولايات المتحدة يجب أن تتدخل لكى تحرر العالم العربى من الطغاة[٧].

سياسة الشارع والشارع السياسي

يُدان "الشارع العربى" فى سرديات الإعلام الغربى، سواء فعل أم لم يفعل، حيث يوصف "الشارع العربى" بأنه "غير عقلانى"، أو "عدوانى" أو أنه "سلبى" و"لا حياة فيه". ولا توجد سوى فرصة ضيقة لخلاصه بحيث يتحول إلى شيء يمكن أن تعترف به المجتمعات الغربية باعتباره شيئًا عاديًا. ومن ثم فإن مفهوم "الشارع العربى" أصبح امتدادًا لمفهوم آخر من المفاهيم سيئة

السمعة، ذلك هو مفهوم "العقل العربى"، ذلك المفهوم الذى يختــزل الثقافــة والسلوك الجمعى لجل السكان فى تجريد عنيف(٨). وهو موضوع آخر للخيال الاستشراقى، وهو من بقايا التصوير الكولونيالى "للآخر"، وهو تصوير تــم تبنيه (استدماجه)، للأسف، من قبل بعض الذوات العربية. ونادرًا ما يصور "الشارع العربى" على أنه يعبر عن رأى عام وعن شعور جمعــى، مثلمــا يحدث فى الشارع الغربى، فهو يصور ككيان فيزيقى، يشكل قوة غافلة تعبر عن نفسها فى أحداث الشغب وفى العنف الغوغائى. "فالشارع العربى" يتجلى فقط فى صورته العنيفة عندما يوضع وجهًا لوجه مع مــصالح متعارضــة أو تهديد للاستراتيجيات الكبرى. وبذلك لم يتحول إلى الشارع الذى يعكــس المشاعر الجمعية إلى قضية، ولذلك يمكن أن تهمله الولايات المتحدة، وهــى دائما ما تفعل ذلك. إن كل هذه التصورات عن "الشارع العربى" هــى التــى تشكل النهج الذى تتبعه واشنطن فى الشرق الأوسط – والذى يــتلخص فــى تسطيح الرأى العام العربى وتجاهله مع دعم غير شروط لإرييل شارون وهو يسير فى خططه لتفكيك السلطة الفلسطينية، مع التصميم على شــن الحــرب على العراق.

غير أن سياسة الشارع بشكل عام والشارع العربى بشكل خاص أكثر تعقيدًا من ذلك. فالشارع ليس مجرد إطار فيزيقى، كما أن الشارع العربــى ليس قوة غافلة أو كيانًا ميتًا. "فالشارع العربى" ليس تعبيــرًا عــن سياســة الشارع بشكل عام، ولكنه تعبير عما أسميه "الشارع السياسى". إن "سياســة الشارع" تمثل المسرح الحضرى الحديث الذى يتعلق بالجدل السياسى فى حد

ذاته. إن علينا أن نتذكر فقط الدور الذى لعبه "الشارع" فى تلك اللحظات التاريخية من التغيير السياسى كما حدث فى الثورة الفرنسية، والحركات العمالية فى القرن التاسع عشر، والنضال ضد الاستعمار، وحركة معاداة الحرب ضد فيتنام فى الولايات المتحدة الأمريكية، والثورات المتأججة فى أوربا الشرقية، وربما فى الحركة العالمية لمعاداة الحرب فى الوقت الحاضر. إن الشارع بهذا المعنى هو المركز الرئيسى للسياسة بالنسبة للأفراد العاديين، أولئك الذين يغيبون من الناحية البنائية عن المواقع النظامية للقوة – العاطلون عن العمل، والعمال الموسميون، والمهاجرون، والذين ينتمون إلى قاع المدينة، وربات البيوت. إنه يعمل بمثابة الوسيط الرئيسى الذى تتشكل فيه المشاعر والتصورات، والذى تنتشر منه هذه المشاعر والتصورات ويتم التعبير عنها بشكل لا نظير له.

ولكن "سياسة الشارع" لها بعد آخر، وهو بعد لا يتعلق بمجرد الصراع بين السلطات وبين الأفراد فى القطاع غير المنظم أو القطاع غير الرسمى حول الاستخدام النشط للحيز العام والسيطرة على النظام العام. إن الشوارع بوصفها أحوزة للتدفق والحركة ليست مجرد مكان يحتج فيه الناس، ولكنها أماكن يوسع من خلالها الناس احتجاجهم خارج الدوائر المباشرة بحيث يستغرق الاحتجاج الأفراد غير المعروفين، أى "الغرباء" الذين ربما يشعرون بنفس صور المعاناة، شعورًا حقيقيا أو متخيلاً. وهذا هو السبب الذى يجعل فاعلين آخرين ممن لهم قوة نظامية مثل العمال والطلبة، وليس فقط الجماعات غير النظامية كالعاطلين، يجدون من الشارع مكانًا للتعبير عن

مشاعرهم الجمعية. إن هذه الإمكانية التفجيرية هى التى تهدد السلطات، تلك السلطات التى تفرض قوتها على الفضاءات العامة – مستخدمة فى ذلك الدوريات الشرطية، وتنظم المرور، والتقسيمات المكانية. وعلى سبيل المثال فإن طلاب جامعة القاهرة، غالبًا ما ينظمون مسيراتهم الاحتجاجية داخل الحرم الجامعى، ومع ذلك ففى اللحظة التى يستعدون فيها للخروج إلى الشارع يتم نشر قوات مكافحة الشغب على مدى واسع لمحاصرة المتظاهرين ودفعهم إلى أحد الأركان، بعيدًا عن أعين المارة والعمل على جعل هذا الاحتجاج حادثة محلية. والحق أن مثل هذا الشارع الذى تتم حراسته بشكل مكثف، يؤشر على حقيقة مفادها أن الشارع المجازى ليس شارعًا مهجورًا، بقدر ما هو شارع تحت الرقابة الشديدة.

إن الشوارع الحضرية تمثل، بجانب كونها مكانًا فيزيقيا "لسياسة الشارع"، تمثل تعبيرًا رمزيًا مختلفًا، فهى تمثل تعبيرًا يتجاوز مكانية الشارع ليستغرق المشاعر الجمعية لأمة أو لجماعة. إن هذا هو ما أطلق عليه الشارع السياسى – وهو تصور يختلف عن "سياسة الشارع". إن دلالة الشارع السياسى ترتبط بالحساسيات الجمعية" والمشاعر المشتركة، والحكم العام للأفراد العاديين فى أقوالهم وممارستهم اليومية، والتى يتم التعبير عنها بشكل كبير فى الميادين العامة – فى سيارات الأجرة، والحافلات، والمحلات، والأرصفة، أو بشكل أوسع فى المظاهرات الجماهيرية فى الشارع. إن الشارع العربى (وبالتالى "الشارع الإسلامى") يجب أن ننظر إليه فى ضوء مثل هذا التعبير عن المشاعر الجمعية فى المجال العام العربى.

الشارع العربى المتحول

إلى أى مدى يكون العالم العربى عادلا فى نظرته إلى الشارع العربى؟ إن النضالات المناوئة للكولونيالية تؤشر على تاريخ نشط للشارع العربـــى. فقط ظهرت حركات شعبية فى سوريا، العراق، الأردن ولبنان فـــى أواخـــر الخمسينيات بعد ما أعلن ناصر تأميمه لقناة السويس. وتسبب العدوان الثلاثى الفاشل الذى نفذته بريطانيا، وفرنسا وإسرائيل فى أكتوبر ١٩٥٦، تسبب فى تفجير احتجاجات شعبية فى الدول العربية لمناصرة مصر. وعلى الرغم من أن عام ١٩٥٦ ربما كان العام الذى شهد آخر حركة للتضامن العربى حتـــى ظهور موجة مناصرة الشعب الفلسطينى فى عام ٢٠٠٢، على الرغم من ذلك فإن التاريخ قد سجل عددًا من الاحتجاجات الاجتماعية التى قام بها العمـــال، وأرباب الصنائع، والمرأة والطلاب للمطالبة بالتنمية الاجتماعيـــة المحليـــة، والحقوق المدنية والمشاركة السياسية[٩]. كما نفذت الحركات العماليـــة فـــى لبنان، وسوريا، ومصر، واليمن والمغرب إضرابات واحتجاجات تم التعبيـــر عنها فى الشارع حول قضايا الطعام والقضايا السياسية. ومنذ الثمانينيـــات، وفى أثناء الحقبة التى شهدت برامج التكيف الهيكلى لصندوق النقد الـــدولى، حاولت اتحادات العمال العربية أن تقاوم محاولات رفع الدعم عـــن الـــسلع الاستهلاكية، وارتفاع الأسعار، وتخفيض الأجـــور وتحويـــل العمـــال إلـــى المعاش. وعلى الرغم من وجود صفقات لعدم القيام بالإضرابات بجانب قمع النشطاء السياسيين، فقد ظهرت بعض صور الإضراب والتوقف عن العمل. ولقد تسبب الخوف من المقاومة الشعبية فى إجبار الحكومات، مثلما حدث فى مصر، والأردن والمغرب، إلى تأجيل برامج التكيف الهيكلى وتبنى بعـــض السياسات الاجتماعية[١٠].

لقد كان رد فعل السكان العرب سريعًا عندما كُسرت التعاقدات الاجتماعية التقليدية. فقد شهد عقد الثمانينيات احتجاجات حضرية متعددة لارتفاع تكاليف المعيشة. ففي أغسطس عام ١٩٨٣ خفضت الحكومة المغربية الدعم الاستهلاكي لحوالى ٢٠% مما أدى إلى اضطرابات حضرية في الشمال وفي أماكن أخرى. وشهدت تونس احتجاجات مشابهة في عام ١٩٨٤، والخرطوم عامي ١٩٨٢ و ١٩٨٥. وفي صيف عام ١٩٨٧ اتحدت الفصائل المتصارعة في الحرب الأهلية اللبنانية لتبدأ احتجاجًا مكثفًا في الشارع ضد خفض قيمة العملة اللبنانية. وضربت أحداث الشغب التي قامت احتجاجًا على تكاليف المعيشة الجزائر في خريف عام ١٩٨٨، وقام الأردنيون باحتجاجات واسعة النطاق في عام ١٩٨٩ في مواجهة اضطهاد الفلسطينيين والمشاق الاقتصادية، وأجبروا الراحل الملك حسين على إدخال ضوابط إصلاحية لتحقيق الليبرالية السياسية. كما أدى رفع الدعم في عام ١٩٩٦ إلى موجة جديدة من احتجاجات الشارع، مما حدا بالملك إلى الحد من حرية التعبير والاجتماع[١١]. وحدث في مصر في العام ١٩٨٦ أن خرج ضباط الجيش من الرتب الصغرى إلى الشارع للاعتراض على قرار نظام مبارك لمد الخدمة العسكرية[*]. وحينئذ انتشرت مظاهر عدم الاستقرار في قطاعات أخرى من المجتمع.

(*) لم يخرج ضباط الجيش أو جنوده في مظاهرات في مصر على الإطلاق، وربما يقصد المؤلف هنا أحداث جنود الأمن المركزي. وقد خرجوا في مظاهرات احتجاجية في شهر فبراير ١٩٨٦ احتجاجًا على سوء أوضاعهم وعلى تسرب شائعات بوجود قرار سري بمد فترة تجنيدهم إلى خمس سنوات بدلاً من ثلاثة. (المترجم)

وفى الوقت الذى تشكل فيه الطبقات الدنيا والوسطى لب الاحتجاجات الحضرية، فإن الطلبة غالبا ما ينضمون إليها. غير أن حركات الطلبة لها أهدافها النضالية الخاصة. ففى مصر شكل عقد السبعينيات ذروة النشاطية الطلابية التى سيطرت عليها الاتجاهات اليسارية. فقد أدت معارضة اتفاقية كامب ديفيد للسلام، وسياسات التقشف الاقتصادى إلى خروج الآلاف من الطلاب إلى الشوارع الحضرية. كما شهدت سنوات سابقة أنشطة خلابة فى تنظيم المؤتمرات والاضطرابات، والاعتصامات، ومسيرات الشارع وصدور مجلات الحائط، وهى من "أكثر قنوات النشر حرية"[١٢]. وفى العام ١٩٩١ تظاهر الطلاب فى مصر، والجزائر، والمغرب، والأردن، واليمن والسودان للتعبير عن غضبهم من غزو العراق للكويت والحرب التى قادتها الولايات المتحدة لإجلاء العراق عن الكويت. ومنذ العام ١٩٨٦ كان الطلاب الفلسطينيون من أكثر الفئات مشاركة فى أحداث الانتفاضة، والتى واجهتها سياسات الجيش الإسرائيلى باعتقال الطلاب وإطلاق النار عليهم أو غلق الجامعات الفلسطينية.

ولقد تغيرت الأمور بشكل كبير فى الشارع العربى فى أثناء التسعينيات، فقد انخفضت معدلات الاحتجاجات على ارتفاع تكاليف المعيشة، حيث عطلت الحكومات برامج التكيف الهيكلى وجعلتها تتم ببطء وحذر، وقامت بتنفيذ شبكات حماية مثل الصندوق الاجتماعى (فى مصر والأردن) وسمحت للمنظمات غير الحكومية الإسلامية ومنظمات الإحسان أن تساعد فى التغلب على الفقر. والحقيقة أن العالم العربى يكشف عن أقل معدلات فى الفقر المدقع فى المناطق

النامية من العالم(١٣). ومع ذلك فإن مظاهر الامتعاض بين الطبقــات الوســطى المحرومة قد انعكست فى الحركات الإسلامية بشكل عام، وتــسييس النقابــات المهنية بشكل خاص.

وفى أثناء هذه الحقبة بدأت الحركات التقليدية المؤسسة على الطبقــات فى الانزواء النسبى – خاصة التنظيمات الفلاحية، والحركــات التعاونيــة، والنقابات العمالية. فكلما انتقل الفلاحون من الريف إلى المدينــة، أو فقــدوا أرضهم أصبحوا عمالاً أجراءً وتحللت الأسس الاجتماعية للحركات الفلاحية والتعاونية. إن ضعف النزعة الشعبية الاقتصادية، والتى ترتبط ارتباطا وثيقًا بالتكيف الهيكلى، يؤدى إلى تقلص التشغيل فى القطاع العام، الــذى يــشكل بؤرة الحركية النقابية التى تعمل تحت عباءة الدولة. إن التكيف الهيكلى قلــل من أهمية العمل النقابى فى القطاع العام وذلك عبــر سياســات الإصــلاح، وتقليص حجم الإنتاج، والخصخصة ونقل الأنشطة. أما المشروعات الخاصة الجديدة المرتبطة برأس المال الدولى فإنها مشروعات خالية من العمل النقابى تقريبًا وعلى الرغم من أن بيروقراطية الدولة تظل بثقلها، فــإن المــوظفين الذين يعملون فيها بأجور زهيدة يعوزهم التنظيم، ويعمل جزء كبير منهم على استبقاء حياتهم من خلال عمل ثان أو ثالث فى القطاع غير الرسمى. ونجــد الآن أن الغالبية الأعم من قوة العمل العربية تعمل لحسابها الخاص. فــالكثير من العمال الأجراء يعملون فى مشروعات صغيرة تــسود فيهــا العلاقــات الأبوية. وبشكل عام فإن هناك ما بين ثلث ونصف قوة العمل الحضرية تعمل فى نطاق القطاع غير الرسمى الذى يعوزه التنظيم والتضبيط.

وعلى الرغم من النمو المتعاظم للمنظمات غير الحكومية منذ الثمانينيات، والذى يدل على نشاطية مدنية مستقلة، فإن منظمات المجتمع المدنى تتأسس على سياسة التشظى. فالمنظمات غير الحكومية تقسم المستفيدين المحتملين من نشاطيتها إلى جماعات صغيرة، وتهتم بمظاهر الإحسان مضحية بمبادئ الحقوق والمحاسبية، وتشجع العمل الداخلى أكثر من سياسات الشارع. أما المنظمات غير الحكومية العاملة فى مجال المدافعة، مثل منظمات حقوق الإنسان، حقوق المرأة والتحول الديمقراطى، فهى التى قدمت فضاءات جديدة ومختلفة للحراك الاجتماعى فى حقبة التسعينيات فى الوطن العربى، وليس الثروة ولا فجوات الدخل هى التى تقوم بذلك.

وكلما اعتمد الناس بشكل أكثر على الأنشطة غير الرسمية وكلما تشظت ولاءاتهم، انزوت النضالات حول تحسين الأجور والظروف وانصرفت إلى الاهتمام بفرص العمل، وظروف العمل غير الرسمى، وتحقيق مستوى معيشى مقبول، وفى الوقت نفسه فإن التحضر السريع يزيد الطلب على الخدمات الحضرية، والمأوى، والمسكن المريح، والصحة والتعليم. وفى مثل هذه الظروف فإن الجماهير العربية لا تركن كثيرًا إلى سياسة الاحتجاج الجمعى، ولكن إلى السياسة الفردية لعملية "الزحف الهادئ". فالأسر والأفراد يسعون للحصول على الضرورات الأساسية (الأرض للمأوى، والاستهلاك الجمعى الحضرى، وفرص العمل فى القطاع غير الرسمى، وفرص الأعمال التجارية والصناعة) بطريقة النفس الطويل، حتى وإن كانت غير قانونية. وعلى سبيل المثال فبدلاً من تنظيم مسيرة فى الشارع

للحصول على خدمة الكهرباء، فإن الجماهير المهمشة تسطو على مصدر الكهرباء المرتبط بالمحليات دون إذن.

وهكذا نجد أن الطبقة السياسية فى الوطن العربى تظل هى الطبقة الوسطى المتعلمة – المكونة من موظفى الدولة، والطلاب، وأصحاب المهن المتخصصة والمثقفين – أولئك الذين قاموا بتحريك "الشارع" فى الخمسينيات والستينيات من خلال الأيديولوجيات القومية، والبعثية، والاشتراكية والعدالة الاجتماعية. ولقد كانت النزعة الإسلامية هى آخر هذه الرؤى الأيديولوجية الكبيرة. ولقد نجحت الحركات الإسلاموية بتأييد من الشرائح الوسطى المحرومة، نجحت فى القرنين الماضيين فى تنشيط أعداد كبيرة من السكان المهمشين للانحياز لعملية الأسلمة – النقاء الروحى والأخلاقى والثقافى، والعمل الإحسانى والممارسات السياسية التى تؤكد على الهوية. ومع ذلك فبحلول منتصف التسعينيات، أصبح واضحًا أن الإسلاميين لا يمكن أن يتقدموا أكثر من هذا فى عملية الأسلمة – أى إقامة نظام إسلامى واقتصاد إسلامى وإقامة علاقات دولية تتفق مع مفهوم المواطنة على المستوى المحلى والكونى. لقد واجه الحكم الإسلامى أزمة عندما وضع على محك الممارسة (كما فى إيران والسودان). كما فشلت الإستراتيجيات العنيفة فى أماكن أخرى (كما هو الحال فى مصر والجزائر)، ومن ثم فقد تطورت رؤى جديدة حول المشروع الإسلامى. إن الحركات الإسلاموية إما أنها قد سحقت أو أنها خضعت لعمليات مراجعة فى وجهات نظرها الأولية المبكرة.

ولقد أدت المشاعر المضادة للإسلام فى الغرب، والتى ظهرت فيما بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، وما ترتب عليها من أحداث "شن الحرب على الإرهاب"، أدت ولا شك إلى تدعيم الشعور بأن الإسلام يتعرض لهجوم عالمى، وقد أدى ذلك بالتالى إلى تقوية لغة التدين والعودة إلى الأصولية. وقد عبرت أحزاب إسلامية عديدة عن معارضتها لسياسات الولايات المتحدة الأمريكية، وحققت بذلك نجاحات ملحوظة فى الانتخابات الوطنية. فقد حقق حزب العدالة والتنمية فى المغرب أضعاف المقاعد التى حصل عليها فى انتخابات ٢٠٠٢ ليصل عدد المقاعد إلى ٤٢ مقعدًا. وفى أكتوبر عام ٢٠٠٢ جاء ترتيب الحركة الإسلامية فى الجزائر فى المرتبة الثالثة، كما حصل تحالف الأحزاب الدينية فى باكستان على ٥٣ مقعدا من إجمالى ١٥٠ معقدًا فى البرلمان. وفى نوفمبر من العام نفسه حصد الإسلاميون ١٩ مقعدًا من بين ٤٠ مقعدًا فى البرلمان فى البحرين، كما حصد حزب العدالة والتنمية التركى ٦٦% من عدد المجالس التشريعية. ومع ذلك فإن هذه الانتصارات الانتخابية لا تؤشر إلا على النزر اليسير فيما يتصل "بإحياء النزعة الإسلاموية"[١٤] بقدر ما تؤشر على تحول هذه النزعة من المشروع السياسى ذى الاهتمامات الوطنية إلى لغة أكثر انقسامًا تهتم بالنقاء الشخصى ومحاربة التوجهات المعادية للإسلام على المستوى العالمى. إننا على أية حال نقف على أعتاب نقطة تحول ما بعد إسلاموية[١٥].

لقد كان أحد الهموم الأساسية للنزعة الإسلاموية، أيا كان منطلقها، هو تغيير الدول العربية. فالنزعة الإسلاموية تريد للدول العربية أن تكون أكثر

تدينًا (حيث تحركت الدول لتسلب النزعة الإسلاموية سلطتها الأخلاقية)، وأن تصبح أكثر محلية ووطنية (حيث تسعى الدول إلى تأكيد أصالتها العربية وتتحدث عن الديمقراطية كمقولة فكرية غربية) وأن تكون أكثر قمعًا، مادام أن تصفية الإسلاميين الثوريين منح فرصة لهذه الدول فى أن تضبط أشكال أخرى من المعارضة. لقد أدى هذا التراث الفكرى للحركات الإسلاموية إلى تعقيد سياسة الاعتراض فى العالم العربى المعاصر.

تجديد (إحياء)

إن إحياء "الشارع العربى" فى العام ٢٠٠٢ بالتضامن مع الفلسطينيين كان مذهلاً. فقد فقدت الدول فى فترة وجيزة قبضتها الحديدية، وتكاثرت جماعات المعارضة الصوتية، حتى بين طلاب الجامعة الأمريكية فى القاهرة، الذين يميلون إلى "الطابع الغربى" و"يعادون السياسة". لقد كشفت حركة التضامن الفلسطينى، أن هناك فى الشارع العربى أمورًا أكبر من النزعة الإسلاموية، كما أنها فتحت الطريق نحو تجديد تراث سياسى.

ففى يناير عام ٢٠٠٣ عندما كانت الولايات المتحدة على وشك غزو العراق، تجمعت مسيرة من حوالى مليون يمنى فى مدينة صنعاء وهم يهتفون قائلين: "إن إعلان الحرب هو ذاته الإرهاب". وتظاهر أكثر من ١٠ آلاف شخص فى الخرطوم، كما تظاهر الآلاف فى دمشق والرباط، وتظاهر المئات فى المنامة عاصمة البحرين[٦]. كما قام ٢٠ ألف مسيحى فى الأردن

بالصلاة من أجل شعب العراق، مع إدانة حرب بوش[١٧]. وتظـاهرت ألـف امرأة يمنية فى الشوارع للاحتجاج على القبض على مواطن يمنى باعتبـاره عضوًا فى تنظيم القاعدة فى ألمانيا[١٨]. واستمرت أفعال الاحتجاج الـصغيرة والكبيرة ضد الحرب على العراق فى مصر ودول عربية أخرى، وواجهـت بانتشار مكثف لأفراد الشرطة. ومع غزو العراق، مـن جانـب الولايـات المتحدة والمملكة المتحدة، أخذت احتجاجات الشارع علـى طـول الـوطن العربى وعرضه زخمًا جديدًا.

ومع ذلك فإن الظهور القوى للشارع العربى، خاصـة فيمـا يتعلـق بفلسطين، قد تم بموافقة ضمنية من قبل الدول العربيـة. فقـد أدى تطـرف إسرائيل فى استخدام العنف أثناء الاقتحامات التى تمت فى عام ٢٠٠٢ جنبًا إلى جنب مع اقتحام القوات الأمريكية للعراق إلى اتحاد رجال السياسة مـع الشعب سويًا فى مشاعر قومية مشتركة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الغضب فى الشارع كان متجها بشكل أساسى نحو جهـة خارجيـة، فالـشعارات ضـد الحكومات كانت تستخدم من قبل القادة ذوى التوجهات الأيديولوجية ولـيس من قبل المشاركين من الناس العاديين[١٩]. ولم يحـدث إلا فـى التجمعـات الاحتجاجية فى عامى ٢٠٠٥ و ٢٠٠٦ أن طالبت الحشود فى القاهرة بإلغاء قانون الطوارئ المطبق منذ ثلاثين عامًا، والذى يمنـع التجمعـات العامـة، وكذلك المطالبة بإنهاء رئاسة مبارك. إن هذه التجمعات قـد تطـورت إلـى حركة ديمقراطية ظاهرة قادها تنظيم كفاية وتجمعات سياسية أخرى. ولقـد حاولت الدول العربية أن تحيد الطبقة السياسية، وذلك بنشر خطاب عام يقوم

على الوطنية، والتدين ومحاربة الصهيونية. ولقد فشل المثقفون العرب لوقت طويل، سواء عبر "أيديولوجيتهم التقليدية حول القومية العربية"، أو بما تبعها من لغة تركز على التدين والأخلاق، فشلوا في الوصول إلى لحظة يستطيعون فيها أن يحصلوا على تنازلات من دولهم التسلطية. وقد أدى احتلال إسرائيل لفلسطين بدعم مادى ودبلوماسى من الولايات المتحدة، أدى إلى حصر أجيال من المثقفين العرب فى نطاق نزعة وطنية ضيقة ونزعة قومية ثقافية استفادت منها الدول العربية التسلطية استفادة قصوى. وفى الوقت نفسه فإن الدول قد استمرت فى عدم تسامحها مع المعارضة المستقلة. ومنذ العام ٢٠٠٠ أهملت السلطات مطالب الاحتجاجات الجمعية ضد الولايات المتحدة وإسرائيل، فى الوقت الذى واجهت فيه الأفعال غير الرسمية التى تحدث فى الشارع بالتشدد والقسوة، مع محاصرة النشطاء واحتجازهم[٢٠]. وفى ١٥ فبراير عام ٢٠٠٣، وهو اليوم الذى تظاهر فيه أكثر من ١٠ ملايين فرد حول العالم ضد حرب الولايات المتحدة على العراق، احتجز الآلاف من جنود مكافحة الشغب فى مصر حوالى ٥٠٠ متظاهر فى أحد الأركان لمنعهم من الاتصال بالجماهير.

ومع ذلك فمنذ منتصف العقد الأول من القرن الحادى والعشرين بدأ المسرح السياسى العربى يشهد وجود طبقة سياسية جديدة، كما بدأ يشهد رؤية تميز هؤلاء عن السياسة الحزبية المرتبطة بالنزعة القومية العروبية. وكان على هذا المنحى الجديد فى صياغة السياسة أن يلعب دورًا كبيرًا فى مستقبل المنطقة (انظر الفصل الأخير). لقد طور الناشطون العرب، وهم

يواجهون تحديات كبيرة للتعبير عن أنفسهم فى الشارع، طوروا أساليب جديدة للتعبير عن الرفض، وهى أساليب تجسدت فى الأساس فى شكل حملات مدنية – ومن بينها حملات مقاطعة، وناشطية سياسية وفن احتجاجى عبر الفضاء الإلكترونى. وكلما مارست الدول العربية رقابة على الشوارع، اتجهت الحركية السياسية نحو الداخل لتتقوقع فى المؤسسات المدنية – حرم الجامعات، والمدارس، والمساجد، والروابط المهنية، والمنظمات غير الحكومية. وفى غياب مناخ سياسى حر، فتحت الروابط المهنية المجال للحملات السياسية، إلى درجة أنها غالبا ما تمارس دور الأحزاب، حيث تظهر منافسة كبيرة حول القيادة. لقد عملت مقرات هذه الروابط (النقابات) كمواقع للحشود السياسية، واللقاءات، والأعمال الخيرية وحملات التضامن الدولى. وبدأت روابط مدنية أخرى، خاصة منظمات المجتمع المدنى العاملة فى مجال المدافعة، فى الانخراط فى مناقشات عامة حول حقوق الإنسان، والتحول الديمقراطى، والمرأة، وحقوق الأطفال والعمال. ومع مطلع العام ٢٠٠٠ كان هناك ما بين ٩٠ إلى١٠٠ منظمة لحقوق الإنسان تعمل فى العالم العربى، جنبًا إلى جنب مع مراكز الخدمات الاجتماعية، وكثير من منظمات الخدمات الاجتماعية التى بدأت تستخدم لغة الحقوق فى أعمالها[٢١].

إن مظاهر التجديد فى الحراك وأساليب الاتصال والمرونة التنظيمية قد أعطت دفعة جديدة للممارسات السياسية ذات النزعة القومية الآسنة فى بداية العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. وتعد اللجنة الشعبية المصرية للتضامن مع الانتفاضة الفلسطينية واحدة من هذه التوجهات. لقد تأسست

اللجنة فى أكتوبر عام ٢٠٠٠، وضمت ممثلين من الاتجاهات السياسية المختلفة – يساريون، وإسلاميون، وقوميون، وجماعات حقوقية وجماعات أخرى لمساندة المرأة. وقد أسست اللجنة موقعا إلكترونيا وكان لها قائمة مراسلات، وبادرت بجمع تبرعات خيرية، ونظمت مقاطعات للمنتجات الأمريكية والإسرائيلية، وأحيت الشارع، وجمعت ٢٠٠ ألف توقيع للدعوة لغلق السفارة الإسرائيلية فى القاهرة. كما تبنت منظمات أخرى أساليب مشابهة من النشاطية السياسية، من ذلك مثلا جماعة محاربة العولمة والحملة القومية ضد الحرب على العراق، ولجنة الدفاع عن حقوق العمال، ومنظمات غير حكومية أخرى لحقوق الإنسان[٢٢]. ولقد عملت هذه المنظمات بأساليبها الجديدة فى الحراك على ظهور نوع جديد من الممارسة السياسية فى مصر، ثم التعبير عنها بعد ذلك بشكل واضح من خلال حركة كفاية والحركات المطالبة بالديمقراطية[٢٣].

لقد أصبحت الأعمال الخيرية الجماهيرية، وحملات مقاطعة المنتجات، أصبحت وسائط للحراك السياسى. لقد انخرط آلاف من المتطوعين الشباب ومئات من الحملات والمنظمات فى جمع الطعام والدواء للفلسطينيين. وفى إبريل ٢٠٠٢ جمع طلاب الجامعة الأمريكية فى القاهرة ٢٥٠ طنًا من المنتجات الخيرية من المصانع، والشركات والمنازل فى غضون أربعة أيام وليالٍ، وأرسلوها إلى الفلسطينيين فى غزة. وانضم الملايين من العرب والمصريين لمقاطعة المنتجات الأمريكية والإسرائيلية، بما فيها منتجات ماكدونالدز، وكنتاكى، ومقاهى ستار باكس، ونايك وكوكاكولا. ولقد أدى

نجاح المقاطعات المحلية إلى أن تفقد شركة الكوكاكولا ما بين ٢٠ إلى ٤٠% من مساهماتها فى السوق فى بعض البلدان، كما فقدت شركات الطعام السريع بعضا من مبيعاتها[٢٤]. وبدأ المشروب الإيرانى المعروف باسم "زمزم كولا" يغزو السوق فى الشرق الأوسط؛ ففى غضون أربعة شهور، صدرت الشركة ١٠ ملايين عبوة إلى المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربى. وبجانب زمزم بدأ المشروب المسمى "بمكة كولا" يظهر فى باريس لكى يستخدم من قبل العرب والمسلمين الأوربيين الذين قاطعوا المشروبات الأمريكية. ولقد تم بيع ٢,٢ مليون زجاجة من هذا المشروب فى فرنسا فى غضون شهرين، ولقد خصص مشروب مكة كولا ١٠% من أرباحه للأطفال الفلسطينيين.

واستخدمت تكنولوجيا المعلومات على نحو متزايد لتحريك الحملات السياسية. إن "وسائل الاتصال الصغيرة" لها تاريخ فى الشرق الأوسط. فالخطب التى يلقيها دعاة إسلاميون مثل الشيخ كشك، ويوسف القرضاوى، والشيخ فضل الله والنجم التليفزيونى المصرى المشهور عمرو خالد، هذه الخطب قد انتشرت على نطاق جماهيرى واسع من خلال الشرائط المسموعة والمرئية. لقد جمع أنصار عمرو خالد، الذى مُنع من الدعوة فى نهاية عام ٢٠٠٢، عشرة آلاف توقيع لدعمه عبر المواقع الإلكترونية. وبدأ الناشطون فيما بعد يستخدمون البريد الإلكترونى لنشر دعوات وتحريك التجمعات والمظاهرات. ولقد أثبتت هذه الوسائط فاعليتها فى نشر الأخبار والدعوة إلى التجمعات والحراك فى الشارع. ففى فبراير ٢٠٠٣، خططت التحالفات المصرية المتضامنة مع فلسطين والعراق لإرسال مليون طلب إلى الأمم المتحدة وسفارات الولايات المتحدة وبريطانيا عبر الإنترنت.

ولقد ظهرت مواقع إلكترونية بديلة للأخبار وأدوات للتشبيك الاجتماعى، وقنوات فضائية عملت كوسائل مهمة لتكوين شبكات لدوائر نقدية ومعلوماتية. وأدى استخدام الفيس بوك بشكل مكثف من قبل الشباب المصرى فى عام ٢٠٠٨ إلى تأسيس ما عرف "بحركة ٦ إبريل". ولقد استطعت هذه "الحركة" تعبئة حوالى ٧٠ ألفا من الشباب المتعلم الذين يدعون إلى حرية الكلام، والرفاهية الاقتصادية ومحاربة الفساد. لقد نجح الناشطون فى تنظيم احتجاجات وتجمعات فى الشارع، وأهم من ذلك نجاحهم فى تنظيم إضراب عام فى ٦ إبريل عام ٢٠٠٨ لمساندة إضراب عمال النسيج. هذا على الرغم من أن الإضراب لم يحدث، فإنه قد ظل عملية تشبكية واسعة النطاق. إن نطاق التشبيك قد اكتسب أرضا واسعة فى معظم البلدان العربية، حيث تحول الفيس بوك إلى واحد من أهم عشرة مواقع يتم زيارتها على الشبكة[٢٥]. وبالإضافة إلى ذلك فإن القنوات الفضائية قد انتشرت على نطاق كبير فى الوطن العربى، وقد نمت بذلك معلومات بديلة تتحدى بها قبضة قنوات الأخبار المحلية. لقد ساعدت سماء دمشق بما فيها من أطباق فضائية على كشف لافتات الأخبار التى لا روح فيها، والتى يعرض عليها الحزب الحاكم أخبار الحزب.

وفى الوقت الذى تقتصر فيه حملات الفضاء الإلكترونى على النخبة (على الرغم من تزايد انتشار الإنترنت)، فإن الممارسات السياسية المتصلة بفنون الإنترنت قد وصلت إلى جمهور كبير. وقد أدى إعادة احتلال إسرائيل للضفة الغربية فى العام ٢٠٠٢، أدى إلى إحياء التراث الغنائى لأم كلثوم،

والمطربة اللبنانية فيروز، والمطرب المغربى أحمد سنوسى. لقد أصبح الفنانون العرب، ونجوم السينما، والرسامون والمطربون على وجه الخصوص، أصبحوا محط اهتمام الجماهير الشعبية الغاضبة. وقد أنتج نجوم الغناء المصريين من أمثال عمرو دياب، ومحمد منير، ومصطفى قمر، ألبومات غنائية وزعت على نطاق واسع. وهى ألبومات تقدم نغمات موسيقية ذات طابع دينى ووطنى. وقد باعت أغنية محمد منير "الأرض والسلام، آه يا رسول الله"، باعت فى مدة قصيرة حوالى ١٠٠ ألف نسخة. ولقد اجتمع عدد آخر من المطربين من ضمنهم على الحجار، ومحمد ثروت وهانى شاكر لإنتاج ألبوم غنائى ذى طابع دينى قومى بعنوان "القدس يا الله"، وهو ألبوم يتم بيعه فى كل الأسواق العربية.

ويبدو أن مجال هذه المساحات الجديدة من النضال، وكذلك نطاق تأثيرها، يبقى محدودًا. ولكن محاولات معظم الحكومات العربية لضبطها – غلق المنظمات غير الحكومية، ومنع المنشورات والأغانى والقبض على مصممى المواقع الإلكترونية – يدل على قدرة هذه الحكومات على التغلب على العقبات التى تواجه الشارع العربى. فالشارع لا يزال هو المكان الأكثر حيوية للتعبير الصوتى عن المشاعر الجمعية، مادام أن النظم المحلية أو القوى العالمية تهمل الآراء ووجهات النظر الشعبية. وكما أوضحت ثورات ٢٠١١ فإن الشارع العربى ليس شارعا "ميتًا" أو "لا عقلانى"، كما يقال. إنه على العكس من ذلك قد شهد تحولات جوهرية بسبب الكوابح القديمة التى تعرض لها والفرص الجديدة التى اكتسبها فى ضوء إعادة المنظومة العالمية. فالشارع العربى، كنمط للتعبير ووسيلة له، هذا الشارع قد تغير وأصبح أداة قوية للتعبير عن صور المعاناة الجمعية.

الباب الثالث

الـــثـــورات

الفصل الثانى عشر

هل هناك مستقبل للثورات الإسلامية؟(*)

يبدو أن المسيرة المستمرة للنضال الإسلامى – من إيران إلى لبنان، ومن الجزائر إلى فلسطين، ومن شمال إفريقيا إلى جنوب آسيا، وامتداده إلى الجماعات المهاجرة فى أوربا، هذا إذا غضضنا الطرف عن تنظيم القاعدة العابر للقارات– يبدو أن هذه المسيرة تؤكد وجهة النظر التى مفادها أن العالم على مشارف ثورات إسلامية. ويبدو الأمر وكأن نهاية القرن العشرين قد جعلت التاريخ يحمل فى رحمه ما يمكن أن يولد ثورات إسلامية بالعمق والقوة التى أُنتجت بها الثورات الاشتراكية فى بداية القرن. وهنا ظهر السؤال: هل تدفع العولمة بالدين وبالإسلام إلى قلب مسرح السياسة الثورية العالمية؟

يحاول هذا الفصل أن يوضح أن عصرنا يمكن أن يكون عصر الحركات الدينية الإسلامية، وعصر تحولات اجتماعية ملحوظة، لكن هذه

(*) لقد تم تبنى هذا الفصل من المصدر التالى:

Asef Bayat, "Is There a Future from Islamic Islamic? Religion, Revolt, and Middle Eastern Modernity," in Revolution in the Making of the Modern World", ed. John Foran, David Lane, and Andreja Zivkovic (London:Routledge, 2008), PP. 96-111.

الحركات، وتلك التحولات لا يجب بالضرورة أن تترجم إلى ثورات (سريعة، وعنيفة، وذات أصول طبقية، وواسعة الانتشار). إن ما تشير إليه معظم تحليلات النزعة الإسلامية لا تدل على ثورات إسلامية؛ على العكس من ذلك، أنها تؤشر بشكل أو بآخر، على وجود مشاعر متدفقة ومنتشرة ترتبط بها حركات ولغة تدين. وربما تكون بحاجة إلى أن نعيد فهمنا للثورات بشكل عام والصورة الإسلامية منها على وجه الخصوص. فالمستقبل فى الشرق الأوسط الإسلامى من المحتمل أن يحمل فى طياته تغيرًا اجتماعيًا وسياسيًا، يمكن أن نطلق عليه "ثورة إصلاحية بعد إسلاموية".

الحداثة والثورات

تعد الحركات الثورية والثورات من الملامح الأساسية للحداثة، ولا تعد خبرة الشرق الأوسط استثناء فى هذا الصدد. ففى هذا السياق تتضمن الحداثة تقوية الدول الوطنية التى تؤسس بنية تحتية مادية مثل الجيش الحديث، والتجنيد الإجبارى، والتعليم والاتصال، يمكن من خلاله أن "يتخيل" الشعب إحساسًا بالأمة، وأن يطور هذا الإحساس فى الواقع[١]. وتكون الحركات القومية هى أحد نواتج هذا الوضع، إذا ما كانت الدولة قد وقعت تحت نير الهيمنة الاستعمارية[٢]. كما تتصف الحداثة، ثانيًا، بتكوين دول مركزية حديثة، لها وحدها القوة فى سن القوانين واحتكار مظاهر القوة القهرية على الشعب الذى يتم الاعتراف بحقوقه (كمواطنين) فى إطار الدولة الوطنية. وباختصار، فإنها تتضمن حكم شعب له حقوق. ويرتب على ذلك أن تقوم

الدول الحديثة، ليس فقط بتنفيذ القانون لضبط الانشقاق (تأسيس التنظيمات، والنقابات، ووضع الإجراءات، وصور الحماية)، ولكنها تصبح أيضا من الأهداف العامة للجدال أو النضال من خلال القوى السياسية. وثالثًا، فإن الظروف الحديثة هى التى تصنع صورًا من خلال النموذج الأوسع وتجعلها ممكنة، حيث تميل النضالات المحلية المرتبطة باهتمامات أبوية فى العصور ما قبل الحديثة، تميل إلى الانحصار أمام الحركات العامة والمنتشرة[٣]. وأخيرًا فإن الحداثة (الرأسمالية) تتضمن ميلاً متناقضا، حيث تخلق أشكالاً من الخلاف يتم تعزيزها من خلال بقايا الطبقات والجماعات القديمة جنبا إلى جنب مع الجماعات الجديدة (مثل الطبقة الوسطى، والمرأة، والشباب...إلخ). وأنا هنا لا أشير إلى التناقض بين العمل ورأس المال بالمفهوم الماركسى، على الرغم من أنه يظل تناقضا جوهريًا. إننى أشير على العكس من ذلك إلى نوع من الخلل العام. وبشكل مبسط فإن الحداثة توفر فرصًا غير مسبوقة للكثير من الناس لكى يسعوا فى الأرض، ويصيغوا لأنفسهم هويات، وأن يستمروا فى الحياة، وهى إذ تفعل ذلك فإنها تقصى أفرادًا آخرين عن هذه الفرص. فالاقتصاد والعلم الرأسماليان الحديثيان، والتحضر، والتعليم، وفكرة المواطنة تترابط جميعًا لتنتج جماعات اجتماعية جديدة مثل البرجوازية، والطبقات المهنية، والشباب، والمرأة العاملة، أولئك الذين يؤكدون نوعًا جديدًا من الوجود والوسط المعيشى، وتشكيل مطالب خاصة. وفى الوقت نفسه تنمو على هوامش الاقتصاد السياسى الحديث، وأساليب الحياة، والمؤسسات الحديثة، تنمو جوانب كثيرة من الإنسانية يتم استبعادها مما تتيحه الحداثة من

ظروف، فيما يتعلق بفرص الحياة والاحترام والمساواة والممارسة السياسية الحقيقية. إن الثورات تنتج كمحصلة للادعاء الجمعي الذى تقوم به كائنات اجتماعية تتواصل فيما بينها فيما يتصل بمصالحها الجزئية، سواء كانت أخلاقية أم مادية، وتصبح قاعدة لهوية جمعية وفعل جمعي. إن النضالات الثورية تستهدف الدولة، وهى تنمو فقط داخل حدود دولة قومية بعينها.

ولا نحسب أن ما قدمناه آنفا يمكن أن يفسر التكوين الفعلى للثورات. فالثورات تعد ظواهر أكثر تعقيدًا من كونها مجرد تعبير عن تناقضات بناءية وفعل بنائى. إن تكوين (صناعة) الثورات يتضمن، بالإضافة إلى ذلك، مجموعة معقدة من الظروف المادية والروحية والمعرفية جنبًا إلى جنب مع الفرص السياسية (الداخلية والعالمية). ويحتاج المرء إلى أن يحدد كيف يستوعب الثوار المحتملون مظاهر تهميشهم وحرمانهم، سواء كانت حقيقية أو متخيلة وكيف يفسرونها. وإذا ما فعلوا ذلك أصلاً، فمن ذا الذى سيقع عليه اللوم على أنه مسئول عنهم، هل الله، أم الدول، أم رؤساؤهم فى العمل، أم قدرهم؟ وهل وجدوا طرقًا ممكنة للخروج من مصاعبهم، مثل الاعتماد على الأسرة، والقرابة، أو المؤسسات التقليدية للدعم؟ ولكن إذا ما كانوا قد اختاروا طريقة تغير، فما أنواع المصادر التى سوف يستخدمونها، كما عبر تلى **Tilly** وآخرون؟[٤] وأخيرًا، فإلى أى مدى يسمح "بناء الفرصة" بالعمل، وإلى أى مدى يمكن أن تتقبل الدول مطالب المواطنين بالتغيير، وما الاستراتيجيات (القهرية أو الإصلاحية) التى تستخدمها (الدول) للتقليل من أثر الحركات الثورية؟[٥].

إن هذه الفرضيات تجد لها صدى فيما يتصل بالشرق الأوسط الحديث أيضا، خاصة فى بلدان النفط والاقتصاديات الريعية الأخرى. إن الحداثة الشرق أوسطية لها خصوصياتها حتى وإن ادعى البعض غير ذلك(٦)، والقول بذلك، لا يعنى أنها تعتبر استثناءً أو شيئًا خاصًا، كما يذهب المستشرقون. لقد كانت عملية التحديث (والتى تميزت بالعلاقات الرأسمالية، والأسواق الوطنية، والحراك البشرى، والتحضر، ونظم التعليم الحديثة، والدول الوطنية الحديثة) كانت عملية التحديث هذه ناتجة عن التآلف بين عملية داخلية وعوامل كولونيالية(٧). وكما يذهب هشام شرابى فإن هذا التكوين"المهجن" يعكس "أبوية جديدة"، هى خليط ما بين "الحداثة الزائفة" و"الأبوية". وتفهم الأبوية هنا باعتبارها واقعًا ثقافيًا اجتماعيًا يتسم بالخرافة (وليس العقل)، الحقيقة الدينية (وليس العلمية)، واللغة البلاغية (وليس اللغة التحليلية)، والسياسة التسلطية (وليس الديمقراطية)، والعلاقات الاجتماعية الشعوبية (وليست علاقات المواطنة)، وعلاقات القرابة وليس علاقات الطبقة(٨). وعلى الرغم من أن مفهوم هشام شرابى عن الأبوية الجديدة يركز على الأبعاد الثقافية للحداثة (الأفكار، والسلوك، والعلاقات) فى الوطن العربى، فإن بعدها البنائى فى ضوء وجود أبنية اجتماعية وقوى اجتماعية جديدة، وطبقات اقتصادية وعلاقات اجتماعية جديدة، كل ذلك له تأثير واسع النطاق.

وهكذا، فإن العمليات المتدرجة للتحديث التى بدأت فى أواخر القرن التاسع، بل والتى بدأت قبل ذلك فى بداياته، قد تضمنت عمليتين متناقضتين. فهى من ناحية قد ضاعفت فى فرص سكان المدينة، والتعليم الحديث،

والحراك الاجتماعى، والطبقات والجماعات الجديدة (مثل الطبقات الوسطى، والعاملة والمرأة، والشباب، الذين وجدوا جميعًا جنبًا إلى جنب مع الفئات الموجودة بالفعل من التجار، والصناع، والنخبة الدينية، أو "العلماء"). ومن ناحية أخرى فقد جاءت الحداثة بتحديات منقطعة النظير بالنسبة للسكان. ومن أهم هذه التحديات المشاركة السياسية المقيدة (من جانب النظم الاستعمارية والدول التى تأسست فيما بعد الاستعمار)، واللامساواة، واستبعاد فئات من التنمية الاقتصادية (الفقراء، والجماعات المهمشة)، والأبنية السياسية، وظروف إعادة الإنتاج (لقوة الجماعات "التقليدية"، والنظم الإسلامية، و"العلماء" (أو رجال الدين) وما يتمتعون به من شرعية). وفى الوقت نفسه فإن الحداثة قد عملت على تكوين دول مركزية تملكت زمام القوة على الجماهير وعلى الموارد الاقتصادية الرئيسية. ومن الملامح الظاهرة للحداثة الشرق أوسطية وجود تناقض بين التطور الاقتصادى والتطور الاجتماعى والتخلف السياسي[٩]، وهو ظرف كافٍ لقيام الثورات الديمقراطية. فالاقتصاد الحديث والمؤسسات الحديثة والبيروقراطية وعلاقات العمل، والتعليم، والطبقات الاجتماعية، والعمل وسكان الحضر وبشكل عام المجال العام الحديث قد ظهرت بجانب الدول التى ظلت بشكل كبير ذات طابع تسلطى، وأتوقراطى، وأحيانا استبعادى (متمثلا فى الملوك، والشيوخ، والرؤساء الذين يحكمون طيلة حياتهم). وبذلك فإن الطبقات الوسطى الجديدة قد لعبت الدور القيادى فى كل الحركات والثورات الاجتماعية الرئيسية فى المنطقة. كما أن الطابع التسلطى للنظم يرتبط بالنخب الحاكمة المكونة فى "عصبية تقليدية"،

خاصة فى الدول العربية والخليج العربي[١٠]؛ كما يرتبط الطابع التسلطى فى جانبه الأكبر بالسيطرة على عوائد النفط، وهو عائد لم يمكن هذه النظم من احتكار الموارد الاقتصادية فقط، ولكنه مكنها من أن تحظى أيضا بالتأييد السياسى من القوى الأجنبية التى تسعى للحصول على نصيب من عوائد النفط. إن القوة الطاغية لهذه الدول الريعية قد أدت إلى توليد انشقاقات من جانب قطاعات عريضة من السكان بما فيهم الجماعات المترفة نفسها. ولذلك رأى هوما كاتوزيان **Homa Katouzian** أن الانقسام بين الشعب والدولة يعد مبدأ رئيسيًا للمقرطة فى مجتمعات مثل إيران، على الرغم من أن الصراعات الاجتماعية داخل فئة "الشعب" لا يمكن إنكارها[١١]. وغالبًا ما تثير هذه الدول المركزية مناظرات أو تمثيلات بمفهوم ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوى أو مفهوم فتفوجل **Wittfogel** "الاستبعاد الشرقى".

ومما لاشك فيه أن كثيرًا من هذه النظم التسلطية هى من منتجات التحديث، كما أنها تعد محركًا له، باستثناء المجال السياسى. فالكثير من هذه الدول إما أنها تأسست من خلال القوى الاستعمارية (كما فى الأردن، والمملكة العربية السعودية، ومشيخات الخليج العربى جنبًا إلى جنب مع دولة آل بهلوى فى إيران) أو أنها تملكت زمام القوة عبرة الطبقات الصاعدة. لقد واجهت النظم التى تأسست فيما بعد الاستعمار فى مسعاها لتحديث مجتمعاتها، واجهت صراعات مع قوة الطبقات مالكة الأرض التى قاومت عملية تحولها إلى برجوازية جديدة. وفى مثل هذه الظروف فإن النظم التحديثية قد بدأت عملية حيوية "للإصلاح الثورى"، غالبا الإصلاح الذى يأتى

من أعلى، نيابة عن الطبقات الوسطى وطبقات الفلاحين التى كان عليها أن تتحول إلى طبقات من صغار الملاك والعمال الزراعيين. وأخذت الصراعات السياسية المبكرة فى مصر، وسوريا، والعراق، شكل الانقلابات العسكرية التى مثلت الطبقات الصاعدة، تلك الانقلابات التى تلتها تحولات اقتصادية واجتماعية عميقة الجذور، وعمليات تأميم، وإصلاح زراعى، والتوسع فى التشغيل، والتعليم والصحة[١٢]. ومع ذلك فإن أيًا من هذه الإصلاحات لم يتضمن سياسة للدمج أو حوكمة ديمقراطية. إن ما أنتجته كان إنتاج قوى اجتماعية وتمكينها، قوى كان عليها هى نفسها أن تستهدف الدول نفسها ولكن هذه المرة باسم الإسلام.

إلى أى نوع ينتمى التمرد الإسلامي؟

ما أنواع التمرد الإسلامى فى زمن الحداثة، ترى تحليلات عديدة للحركات الإسلاموية أن أساس التمرد الإسلامى هو رد فعل ضد الحداثة[١٣]. وثمة نوعان من التفسيرات التى حاولت أن تفسر انتشار الممارسات الدينية فى الأوقات الحديثة، هذا إذا غضضنا الطرف عن المناظرات التى يقدمها الأيديولوجيون الإسلامويون. فهناك التفسيرات الحداثية التى تصور النزعة الإسلاموية باعتبارها حركات رد فعل يقوم بها "أناس تقليديون"، سواء أكانوا من المثقفين أو فقراء الحضر، ضد التحديث ذى الطبيعة الغربية. وتوصف هذه الحركات بأنها مناوئة للديمقراطية ورجعية الطابع. ويكشف مفهوم

"صدام الحضارات" الذى قدمه برنارد لويس **Bernard Lewis** وشارك فيــه صموئيل هانتجتون **Samuel Huntington**، يكشف عن الإطار الذى يتم من خلاله تقييم الطابع غير الحديث لمثل هذه الحركات فى مواجهتهــا للحداثــة. وهذا هو موقف اليمين(١٤). أما موقف اليسار فإن المرء يمكن أن يشير إلـــى البرتو ميلوس **Alberto Melucci** و ألين تورين **Alain Touraine**، ضــمن آخرين ممن عبروا عن اهتمامات تتعلق بالإحياء الدينى. فهما يشيران إلـــى الحركات الدينية، بما فيها الحركات الإسلامية، على أنهــا نزعــة "يوتوبيــا رجعية" أو أنها "مضادة للحركة"(١٥). أما النمط الثانى من التفسير فهو النمط الذى ينظر إلى النزعة الإسلاموية على أنها تعبيــر أو رد فعــل لمــا بعــد الحداثة. وفى هذا الإطار فإن الحركات تمثــل مــسعى نحــو الاخــتلاف، والاستقلال الثقافى، والسياسة البديلة والأخلاق، فى مقابل الحداثة العلمانيــة ذات الطابع العمومى. وقد وصف فوكو **Foucault** الثورة الإيرانية على أنها "الثورة ما بعد الحداثة الأولى فى عصرنا"، أو هى "روح عــالم بــلا روح". وبالنسبة لجيدنز **Giddens** فإنها تعبر عن "أزمة الحداثة"(١٦).

ويبدو أن هناك قدرًا من المعقولية فى مثل هذه الملاحظات. فالظروف العالمية التى ظهرت فى إطارها معظم هذه الحركات، جنبًا إلى جنــب مــع خطابات القادة الإسلاميين من أمثال سيد أبو الأعلى المــودودى **Abul Ala Maududi**، وآية الله الخمينى، وعلى شريعتى، وموسى الصدر، وسيد قطب، وراشد غنوشى وآخرين، كل ذلك قد دفع فى هذا الاتجاه. فمفهوم المــودودى حول الجاهلية، أى المجتمع الذى يتسم بعبادة الإنسان وسيطرة الإنسان على

الإنسان، هذا المفهوم قد أخذ مأخذ الجد من خلال سيد قطب فى مصر، وعبد السلام ياسين فى المغرب، وعلى شريعتى فى إيران، وآخرين وذلك للهجوم على الليبرالية الغربية، والقومية العالمية، والإمبريالية، التى دخلت، كما يذهب ياسين، باسم التنوير، والحرية، والقومية، والعقلانية(١٧). أما فكرة على شريعتى حول "الرجوع إلى الذات" فإنها تعكس اختيار أصحاب النزعة الإسلامية للإسلام كبديل داخلى وإنسانى. ففى الوقت الذى اقترح فيه أبو الأعلى المودودى نوعًا من "النزعة الكونية الإسلامية" تقودها "ديمقراطية دينية" أو "حكومة ديمقراطية مقدسة"، طرح على شريعتى مفهوم "اللاطبقة المقدس"، وطرح سيد قطب مفهوم "دولة إسلامية واقتصاد إسلامى". ودعا آية الله الخمينى إلى "حكومة إسلامية"، ولكنه ذهب أبعد من ذلك بالدعوة إلى قيام جمهورية إسلامية (١٨).

إن الشىء غير الواضح فى كل هذه المشاهدات هو كيف توصل كتابها إلى هذه النتائج. ويبدو أن كثيرًا من الافتراضات تعتمد على نصوص، أى على خطابات القادة الموثوق بهم فى الحركات الإسلامية. فإذا ما فهمنا الحركات لا فى ضوء نظرية برديو على أنها جماعات قوية لها قادة يمثلونها، ولكن على أنها تتكون من كيانات غير متجانسة تكشف عن مستويات متعددة من النشاطية السياسية والاهتمامات والتوجهات، إذا ما نظرنا إلى الحركات وفقًا لهذا المنظور فإن علينا أن ننظر فى تنوع الخطابات المرتبطة بهذه الحركة الاجتماعية، وأن نبحث بعمق عن الجماهير التى تتوجه إليها. ومن خلال العيش فى الشرق الأوسط وملاحظته عن كثب،

خلال العشرين سنة الماضية، فإننى أرى أن معظم المتمـــردين الإســـلاميين سوف يفضلون الظروف المعاصرة، وأن يصبحوا جزءًا منها، وأن يرغبـــوا فى التمتع بما تتيحه هذه الظروف، هذا إذا ما أتيحت لهم الموارد التى تكفـــل لهم هذا. ولكنهم ببساطة غير قادرين على ذلك. ومن ثم فإن المشكلة الرئيسية ليس معاداة كل ما هو حديث؛ كما أنها لا ترتبط بالأصل التاريخى للأعداء، بحيث تعادى الطبقات قبل الحديثة على سبيل المثال النظام الحديث؛ فالطبقـــة العاملة أولا وقبل كل شيء هى من منتجات النظام الرأسمالى الحديث، ومن ثم فإن لها صراعات أساسية مع تكوينه الاقتصادى والاجتماعى. على العكس من ذلك فإن السؤال يرتبط بما إذا كان الأفراد والجماعات يمتلكون القـــدرة على تعاطى الحداثة، بمعنى أن يعملوا فى داخلها ويستفيدوا منها. فالحقيقـــة، كما أوضحنا من قبل فى هذا الكتاب، هى أنه لـــيس بمقـــدور أى فـــرد أن يتعاطى الحداثة، لأنها مشروع مكلف. إنها تتطلب القدرة على التوافـــق مـــع متطلبات مادية ونظامية وعقلية، لا يمكن للفرد أن يوفرها. بعبارة أخرى فإن الأمور كان من المحتمل أن تكون أقل خطورة إذا مـــا اســـتطاعت غالبيـــة السكان أن تتكيف مع التكاليف المتنوعة للحياة الحديثة. دعنى أوضح ذلك.

هناك قطاعات عريضة من الطبقة الوسطى المتعلمة، فى كثيـــر مـــن مجتمعات الشرق الأوسط (خريجو الجامعـــات، وأصـــحاب المهـــن الفنيـــة المتخصصة، وموظفو الدولة، والمتعلمون المتعطلون عـــن العمـــل) تفتقـــد القدرات المادية للتمتع بما يمكن أن تقدمه لهم الحداثة، مثل المسكن اللائـــق وإمكانية تكوين أسرة نووية لها درجة معقولة من الاستقلال عن الكبـــار[١٩].

ولذلك فإن كثيرين منهم يضطرون إلى الإقامة تحت رعاية الأسرة الممتـدة، الآباء والكبار، بما تحمله هذه الرعاية من تأثيرات ضابطة تحد من استقلالهم ومن فرديتهم التى غالبا ما يرغبون فيها. ويرغب كثيرون منهم فى امـتلاك السلع الاستهلاكية العادية أو السفر إلى أماكن يعرفون عنها كثيرًا، ولكنهم لا يستطيعون تحقيق هذا أو ذاك. وبالتالى فإنهم غالبًا ما يدفعون إلى الالتحـاق بصفوف الفقراء، وإلى التهميش فى فرص الحياة والفرص الاستهلاكية، وهم فى الوقت نفسه يناضلون بشدة للمحافظة على أسلوب الحياة والتذوق الـذى يتلاءم مع تعليمهم ومع مكانتهم[٢٠]. إن وعيهم الشديد بما هو متـاح وعـدم قدرتهم فى الحصول عليه، يخلق لديهم شعورًا دائمًا بالاستبعاد، وهو ما أطلق عليه برينجتون مور **Barrington Moore** "الانتهاك الأخلاقى"[٢١]. ومن هنا فإنهم من المحتمل أن يكونوا ثوارًا[٢٢].

وغالبًا ما يمر فقراء الحضر بنفس الخبرة، ولكن بدرجة أكبـر مـن الحرمان النسبى مقارنة بالمتعلمين والمهمشين من الفئات الوسطى. ومن ثـم فإن هذه الحالة من الحرمان لا تخلق فيهم نفس درجـة الغـضب الـسياسى والأخلاقى كما يظهر فى الطبقات الوسـطى. فـالفقراء، بخـلاف الطبقـة الوسطى، يعيشون على هامش المعطيات الحديثة، سواء كانت تتصل بحقوقهم فى العمل، والسلع، والترفيه، والقوة، والفرص، أو فوق كل ذلك، المعلومات. وكما ناقشنا فى الفصل التاسع، فإن الفقراء يتأثرون ويصيبهم الإحباط مـن تعقد أنماط العمل الحديث، والحياة الحديثة، والوجود الحديث. وهم عادة مـا يفقدون القدرات والمهارات المادية والثقافية السلوكية، لكى يعملـوا داخـل

المؤسسات الحديثة المنظمة. إن هذا لا يعنى أن الفقراء يعادون الحداثة وأنهم تقليدو النزعة؛ على العكس من ذلك، فإن ذلك يعنى كيف أن ظروف حياتهم تجبرهم على أن يعتمدوا على أساليب غير رسمية لتحقيق مآربهم.

وعلى المنوال نفسه فليس الفقراء المسلمون يشكلون بالضرورة ثوارًا يعادون الحداثة. فالمحقق أنهم بدلاً من مواجهة الدول، فإن الفقراء يجدون ضالتهم فى الاعتماد على "الزحف الهادى". فعندما تسنح الفرصة، فإنهم يميلون إلى استخدام تحالفات تكتيكية مع الثوار، حتى إذا ما بدأت مصالحهم المتوقعة فى التأثر، فإنهم يعودون إلى إستراتيجية "الزحف الهادى"(٢٣). وعلى أى حال، فإن الفقراء قد ظلوا بعيدين عن الإسلاموية كمشروع سياسى. حقيقة أنهم يدخلون فى علاقات وجماعات على أسس قرابية فى الغالب، ولكن هذه الجماعات لا تتحول إلى جماعات ثورية، كما قد يذهب البعض(٢٤).

ومن ثم، فإن هناك الأغنياء – قطاعات من الفئات الميسورة الحال، خاصة الأغنياء الجدد (وبخاصة المرأة) – الذين يتمتعون بمكانة اقتصادية ومادية؛ إنهم فى الغالب ينحازون إلى السلوك الاستهلاكى المعولم، فيما يتصل بالسلع الاستهلاكية، والتعليم، والترفيه. ومع ذلك تنقصهم القدرات الفكرية التى تمكنهم من معاركة المقدمات الإبستمولوجية للحداثة المتأخرة، بما تفرضه من تعدد الحقائق، تلك الحداثة المتأخرة التى يعيشون مظاهرها بحكم أوضاعهم المتميزة (السفر، والاتصال المعولم، وتملك المنتجات الثقافية والفكرية، والعيش فى المدن المعولمة). إنهم يرتبكون عند مواجهة مظاهر عدم اليقين الفلسفية والوجودية للحداثة، وما تفرضه من مخاطر. فهم على

سبيل المثال ينزعجون من فكرة عدم وجود إله، أو إمكانية إضفاء الشرعية على زواج المثليين. إنهم يشعرون بالقنوط لما يلقى عليهم من "حقائق" عبر القنوات التليفزيونية، و"بالاكتشافات" الجديدة التى تقوض دعائم النماذج الأخلاقية المستقرة – وكل ذلك يقدم بطرق تكون فيها "تقسيم الخطيئة الجندرى" (بين الرجال والنساء) متحاملة على المرأة دون الرجل، أو نظرة الشك من قبل المرأة الفقيرة إلى أفعال تعتبرها "خاطئة" من الناحية الدينية والأخلاقية (مثل ظهور المرأة نصف عارية على الشاطئ، وكشف شعرها، أو الهذر مع الرجال) ومن ثم شعورها بالأسى والندم. إن مثل هذه الجماعات تشكل تجمعاتها الأخلاقية الخاصة، كفضاءات للأمن الوجودى واليقين. إن الدين، الإسلام هنا يمكن أن يقدم سياقًا تصوريًا وتنظيميًا لمثل هذه التجمعات. ففى مصر على سبيل المثال تعقد آلاف الحلقات، أو التجمعات غير الرسمية الأسبوعية للنساء لمناقشة الطقوس والممارسات الدينية، وهى تعمل بمثابة تجمعات أخلاقية تشعر المشاركات فيها بأنهن قادرات على مواجهة الأخلاقيات الحديثة. إن هذه الجماعات قد لا يمكن أن تكون ثورية، ولكن من المحتمل أن تؤيد بعض التحول الدينى فى المجتمع[٢٥].

ويمكن أن نضيف إلى هذه الطبقات الحديثة التجار التقليديين، والصناع، والنخب الدينية، وأعضاء المؤسسات الدينية التقليدية، ورعاة المساجد والكنائس، ويشكل هؤلاء وأولئك تحالفًا فضفاضًا من الطبقات المتنافسة فى الشرق الأوسط الإسلامى الحديث. وتوجه هذه الطبقات نضالها المشترك إلى النظم العلمانية فيما بعد الاستعمار، وهى نظم غالبًا ما تكون

قمعية، وذات أداء ضعيف، وهى نظم تميل إلى الاعتماد على دعم القوى الغربية العلمانية.

لقد شكلت الطبقات الشعبية فى الشرق الأوسط الإسلامى الجديد، فى فترة ما بعد الحرب، شكلت حركتها السياسية حول أيديولوجيات علمانية قومية، واشتراكية، وبعثية، وهى أيديولوجيات تراجعت فى السبعينيات أمام نمط غير ليبرالى من الرأسمالية. لقد عملت الثورة الناصرية فى مصر فى العام ١٩٥٢ على تعبئة الطبقات الدنيا والوسطى لمحاربة بقايا الحكم الاستعمارية وتحقيق العدالة الاجتماعية؛ وتبنت نموذجا "للاشتراكية العربية"، وهو نموذج انتشر فى الوطن العربى فى العقود اللاحقة. ففى العام ١٩٦١ أطاح انقلاب عسكرى بنظام العصور الوسطى الذى كان يتربع على عرشة الأمام الذى حكم اليمن لقرون عديدة. وبعد عامين جاءت ثورة فى العراق بحزب البعث إلى سدة الحكم. كما قادت حركة قومية علمانية عملية استقلال الجزائر عن الحكم الفرنسى سنة ١٩٦٢؛ وأطاحت النخب الليبية الحديثة بالأسرة الملكية السنوسية، وأقامت نظامًا ثوريًا فى عام ١٩٦٩[٢٦]. ولقد كان الأصل فى كل هذه الأحداث هو تلك الحركة القومية التى قادها رئيس الوزراء العلمانى محمد مصدق، الذى أمم صناعة النفط الإيرانية، ودشن ديمقراطية علمانية فى إيران، وذلك قبل أن يطيح به انقلاب تم برعاية وكالة المخابرات المركزية الأمريكية فى عام ١٩٥٣[٢٧]. ولكن مع حلول السبعينيات بدا أن هذه الأيديولوجيات كلها لا تأتى بخير. فالاشتراكية العربية (على الرغم من النتائج الاجتماعية المهمة التى ترتبت عليها) واجهت

ضغوطًا اقتصادية غير محتملة، كما حدث ذلك فى مصر والجزائر. وسقطت القومية العلمانية مع هزيمة عبد الناصر فى حرب ١٩٦٧. وأسلمت البعثية الروح تحت وطأة الاستبداد الذى وسم حكم صدام حسين وحافظ الأسد. كما أدت التجربة الرأسمالية إلى نمو مظاهر عدم المساواة الاجتماعية والإقصاء الاجتماعى، والتى ارتبطت بالسياسة الخارجية للسادات، وسياسته الداخلية البطشية. هنا أخذ الإسلام السياسى دفعة كبيرة من الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩.

مكانة الإسلام

لماذا الإسلام السياسي؟ ما مكانة الإسلام فى هذه الظروف النضالية؟ وهل الإسلام يعد ديانة ثورية بطبيعته، هل هو دين سياسة؟ المحقق أن النتائج الدينية للثورة الإيرانية قد دعمت بين كثير من المراقبين صورة الإسلام ذى النزعة السياسية فى زمن الحداثة. ومن خلال إسقاط نتائج الثورة على العملية (التى تحدث فى الواقع) فإن الباحثون بما فيهم الباحثون الحصفاء من أمثال نزيه الأيوبى لم يترددوا بالقول بأن الإسلام هو "دين سياسى لأنه يعد بضبط الأخلاق العامة"[٢٨].

وبادئ ذى بدء نجد أن جل الاهتمام يتركز على المذهب الشيعى من الإسلام (خاصة فى صورته الإيرانية) باعتباره أكثر قربًا من الثورة والاحتجاج من المذهب السنى. ويرجع ذلك إلى أن الشيعة يمثلون جماعة

الأغلبية، تحمل "عقيدة اجتهاد" ومن ثم "التدين الاحتجاجى". وتقدم قصة نضالات الإمام الحسين (حفيد الرسول صلى الله عليه وسلم) ضد الأمويين أولى القوة و"السلطان"، تقدم هذه القصة الأساس المذهبى والتاريخى للنزعة الراديكالية كما يتصورها الشيعة. وتعطى كتابات خريج السربون الإيرانى على شريعتى، تعطى على وجه خاص شرعية "علمية" إلى ما وصفه على المستوى التصورى باعتباره شيعة ثورية أو "حمراء"[٢٩]. والحقيقة أنه قد جاء بالمفاهيم الحديثة "للطبقة" و"النضال الطبقى" و"الثورة" إلى الخطاب الشيعى، مصورًا معركة كربلاء (التى قاتل فيها الحسين ضد بنى أمية) على أنها المرحلة التاريخية للثورة قبل الحديثة. لقد كان تحليله أدائيا حيث حول الإسلام إلى أيديولوجية سياسية. ولقد سارت على خطى "على شريعتى" منظمة "مجاهدى خلق" فى إيران، التى قدمت خليطًا أيديولوجيًا من الإسلام والماركسية اللينينية، ووضعت النزعة الثورية فى الممارسة العملية فى فترة الستينيات عن طريق إنشاء منظمة لها ميلشيات، على غرار منظمات أمريكا اللاتينية[٣٠]. ويمثل الكتاب الضخم لحامد داباشى **Hamid Dabashi** والمعنون فقه الاعتراض، يمثل شرحًا لهذه الطبيعة الثورية للإسلام الشيعى. أما فى خارج إيران، فقد كان لظهور حزب الله فى لبنان فى نهاية الثمانينيات فى قلب مسرح السياسة الراديكالية العلمانية، ونضاله الدائم من أجل إجلاء الاحتلال الإسرائيلى عن لبنان، قد أدى إلى تدعيم الصورة الثورية للإسلام الشيعى فى العالم، حتى وقعت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، فتحول الاهتمام إلى الإسلام السنى باعتباره دين عنف وثورة.

والواقع أن الإسلام السنى له أيضًا عناصر ثورية. فحسن البنا، المصرى، وهو قائد أقدم وأكبر حركة إسلامية فى الوطن العربى، قد استخدم مفهوم دولة ومجتمع الجاهلية مستعيرًا هذا المفهوم من الفقيه الهندى أبو الأعلى المودودى، الذى تأثر هو نفسه بالاتجاه اللينينى فيما يتصل بالتنظيم والدولة. إن مفهوم المودودى حول "الديمقراطية الدينية" الإسلامية يتشابه إلى حد كبير مع نموذج الدولة الشيوعية. ومع ذلك فإن حسن البنا كان جرامشيًا فى إستراتيجيته (فى مفهومه حول "حرب المراوغة" والسيطرة)، هذا على الرغم من عدم وجود دليل على أنه قد قرأ جرامشى بالفعل. ولقد حدث مؤخرًا، فى نهاية الثمانينيات، أن تحول كثير من الماركسيين السنة (مثل طارق البشرى ومحمد عمارة، ومصطفى محمود، وعادل حسين، وعبد الوهاب المسيرى وغيرهم) تحولوا إلى النزعة الإسلاموية، ومن ثم فقد جاءوا بالكثير من التصورات والمفردات الماركسية إلى الإسلام السياسى، مصورين الإسلام السياسى على أنه أيديولوجية داخلية للعالم الثالث من أجل محاربة الإمبيريالية، والصهيونية، والعلمانية[٣١]. ومع ذلك فقد كانت الأحداث التى تلت الحادى عشر من سبتمبر هى التى روجت للنزعة الثورية فى الإسلام السنى، محولة الانتباه إلى النزعة الراديكالية السنية، خاصة فى صورتها الوهابية. فالمتهمون فى أحداث ١١ سبتمبر لم يكونوا جميعهم من المسلمين السنيين، كما أن ظهور الإصلاحيين الإسلاموين فى إيران فى آخر التسعينيات قد قلل بالفعل من أهمية الفرضية القائلة بالنزعة الثورية الشيعية. ولذلك فإن التمرد العنيف "لمثلث السنة" فى العراق ضد احتلال الولايات

المتحدة الأمريكية للعراق يقابل غالبًا بالأفكار "المعتدلة" و"العاقلـة" للـزعيم الدينى الشيعى آية الله السيستانى.

لقد ذهبت فى مكان آخر إلى القول بأن الطـابع الثـورى / الرجعـى والطابع الديمقراطي/ اللا ديمقراطى للديانات، كالإسلام مثلا، لا يجب النظـر إليه بالإشارة إلى خصائص "داخلية" تتصل بالعقيـدة، ولكـن يجـب النظـر إليه فى ضوء الخصائص الظرفية التاريخية التى يخبرها صاحب العقيدة نفسه. بعبارة أخرى فإننا يجب أن نركز ليس على الإسلام فى حد ذاته، ولكن علـى المسلمين فى تاريخهم، أولئك الذين حددوا معنى معينًا لدينهم وأعادوا تعريفـه أيضا، سواء على مستوى الأفكار أو الممارسة وبطرق مختلفـة. وباختـصار فإن المسلمين بمصالحهم المادية والمعنوية المختلفة، وولاءاتهـم وتوجهـاتهم المختلفة هى التى أسست الأنماط المختلفة للإسـلام – الثـورى، والمحـافظ، والديمقراطى، والقمعي(٣٢).

ومن خلال هذا المنظور، فإن دور الإسلام فى السياسة الراديكالية يعـد دورًا مهمًا من جانبين: الأول هو أن الإسلام يمكن أن يعمل – ولقد حقق ذلك بالفعل– كبناء أخلاقى وأيديولوجى تكتـسب داخلـه الممارسـات الـسياسية والثورات المعارضة معنى معينًا. فأى فعل للاعتراض يسير أولاً فى فلتر القيم الأخلاقية العامة السائدة التى يدرك الناس من خلالها معانى "عـدم العدالـة"، ويعرفونها، ويطورون مقاومة تجاهها، والتى يتحدد فى ضوئها طبيعة النضال أيضًا. والإسلام هو الذى يقدم هذا البناء. كما أن الأكواد والمفاهيم الإسـلامية يمكن أن تنتشر أيضًا، وبشكل مقصود، لتشكل حركة ثورية، وتعمـل بالتـالى

على تبرير انتشار الدعوة إلى الحركات وإضفاء الشرعية عليهـا وتبجيلهـا. إن الثوار المسلمين يحاولون تقديم الإسلام كنظام سياسى واجتماعى وأخلاقـى أو حتى اقتصادى. وبالتالى فإن وجود بديل فى الأفق يـشكل قفـزة بالنـسبة لأصحاب العقيدة لينخرطوا فى مزيد من النضال. إن التصوير الأيـديولوجى للإسلام كنظام اجتماعى بديل يظل فى الغالب على درجة من العمومية. وقـد يبدو هذا الأمر كما لو كان رجوعًا إلى الخلف، ولكنه فى الواقع يقدم منظـورًا فضفاضًا وغامضًا يمكن أن يستغرق الخلافات فى الآراء والتوقعات، ومن ثم يؤكد الوحدة. وفى خضم الفوضى المحيطة بالأمل الثـورى فـإن عموميـة الأهداف تؤكد التشابه وتوجه الفعل، تاركة التفاصيل الحاسمة إلـى الاختيـار الحر لكل طرف ليبنى تصوراته المثالية(٣٣).

إن الإسلام يمكن أن يتدخل فى الصراعات الثوريـة لا كأيديولوجيـة أو إطار أو نموذج، ولكن كمجموعة مـن المـصالح الظـاهرة. "فالقطـاع الإسلامى" فى الشرق الأوسط (والذى يتكـون مـن المؤسـسات الدينيـة، والمساجد، والأضرحة والمدارس، والقواعد، والطقوس، والتـصرفات ومـا يرتبط بها من قوة شخصية أو ملكية شخصية) هذا القطاع قد ظل من الناحية التاريخية قطاعًا مهمًا، وكان العلماء (الطبقة الدينية) يعملون، بوصفهم حراس العقيدة، كعامل أساسى فى إضفاء الشرعية على الحكام(٣٤). واستمر القطـاع الإسلامى فى إعادة تشكيل نفسه فى مواجهة تحديات الحداثة. ومن ثم فـإن قدوم الدولة الحديثة، والمواطنة والتعليم، والتمويل، والضرائب قد قللت إلـى حد كبير من الشرعية والقوة، كما قللت من المكاسب المادية والسيطرة على

كثيرٍ من الوظائف، خاصةً من جانب "النخب الروحية" المنخرطة فى القطاع الدينى. وفى هذا الظرف فإن "العلماء"(رجال الدين الإسلامى، كجماعة لهـا احترامها ولها سيطرتها على "الملكية الروحيـة"، يمكـن أن ينظـروا إلـى أوضاعهم، وشرعيتهم، ومكاسبهم المادية، و"نموذج القوة" الـذى يمتلكونـه ويشكلونه (بمعنى الإطار الخطابى الذى يسمح لهم بأن يتصلوا بالنـاس وأن يمارسوا هيمنتهم) على أنها محل تهديد. لقد حرمهم النظام التعليمى الجديـد من كونهم الأفراد الذين يحتكرون المعرفة والتعليم؛ كما أن النظام القـضائى الحديث قد دفعهم بعيدًا عن نطاق التحكيم الديني؛ وعمـل النظـام الحـديث للضرائب والمؤسسات المالية على التقليل من قدرتهم على رفـع الـضرائب الدينية (الزكاة، والخمس، والصدقات)، وفى الوقت نفسه فإن الدول الحديثة قد سيطرت على الكثير من الأوقاف الدينية ووضعتها تحـت سـيطرة رجـال البيروقراطية، الأمر الذى أدى إلى التقليل من الاعتماد المالى على السلطات الدينية. ويرتبط بهذه التغيرات ظهور قدر من التحدى للحـساسيات الدينيـة والقوة التى تخولها للنخب الدينية. وباختصار فإن الإسلام بهذا المعنى يمكن أن يتحرك إلى مركز النضال الثورى بسبب المصالح الظاهرة للنخب الدينية. وفيما يتصل بخبرة إيران، فإن رجال الدين من الـشيعة الـذين حـاولوا أن يحافظوا على استقلالهم (المالى والسياسى) ونجحوا فى الحفاظ على جانـب كبير من القطاع الدينى مستقلا عن إملاءات نظام الشاه، بالاعتماد على صور مختلفة من الضرائب والعطايا الدينية (الزكاة والخمس) التـى تجلـب مـن أصحاب العقيدة والعائد من الأوقاف المتبقية. ولكن جماعة "العلماء" فى مصر

ومعهم غالبية القطاع الإسلامى قد دخلوا فى بناء الدولة، أولاً عن طريق محمد على فى أوائل القرن التاسع عشر، ثم ثانيا، وبشكل أكثر حدة، عن طريق عبد الناصر فى حقبة الستينيات. لقد أصبحت جماعة "العلماء" فى إيران قوة ثورية حقيقية، بينما كان الوضع مختلفًا فى مصر، فلم تكن جماعة "العلماء" هى التى رفعت راية إعادة أسلمة المجتمع المصرى والسياسة المصرية، ولكن النشطاء المسلمين ممثلون فى جماعة الإخوان المسلمين هم الذين رفعوا هذه الراية.

ولا يعنى ذلك أننا نركز على الإسلام وجماعة "العلماء" المسلمين باعتبارهم فاعلين أساسيين فى التحول الثورى. فالمحقق أن جماعة "العلماء التحديثيين" يمكن أن يتعايشوا وأن يتعاونوا مع الدول العلمانية فى الشرق الأوسط. فالقطاع الأعلى من المؤسسة الدينية المصرية، وما فيها من نخب قد تبنت لعقود سياسية تعايش وتعاون مع الحكومة. والحقيقة أن كثيرًا من النظم الموجودة فى المنطقة الآن تتلقى دعما من "المؤسسة الإسلامية"، على سبيل المثال، كبار رجال الدين فى الأزهر. أما فى إيران فإن الطبقة الدينية تنقسم انقسامًا شديدًا وفقا لاعتبارات سياسية ومذهبية. فرجال الدين الذين يتصفون "بالتقليدية" و"الأصولية" (كما يطلق عليهم فى إيران) يؤيدون الدولة الدينية، بينما تعارض الأجيال الصغرى، وأولئك الذين يؤيدون "العقلانية النقدية"، الذين يضعون "العقل" فى مركز الإدارة فى الحياة العامة، هؤلاء يعارضون فكرة "الدولة الإسلامية" نفسها. وفى الوقت الذى تميل فيه وحدة السلطات الدينية والسياسية نحو استبعاد (تغريب أو تجنب) قطاع من الطبقة الدينية،

فإن المسلمين العاديين قد عبروا بشكل أكبر عن عدم الثقة فى أى شكل من أشكال الإسلام يتم السيطرة عليه من قبل قوى سياسية دنيوية. وكما أوضحت نتائج الانتخابات المختلفة فى عقد التسعينيات، فقد شعرت النساء كما شعر صغار السن فى إيران أكثر من أى جماعة أخرى بالتأثير الواهن للدولة الدينية فى حياتهم اليومية، فى العمل، وأمام القانون، وفى المجال العام. لذلك فقد كانوا فى مقدمة صفوف المعارضة ضد الإسلام الذى تحول إلى سلطة للقوة. ومن هنا يمكن القول بأن الإسلام يمكن أن يكون عاملاً للثورة وهدفًا لها فى آن واحد. إنه يمكن أن يكون، ليس فقط الذات الفاعلة فى الثورة، ولكن يكون هو موضوع الثورة أيضا.

مستقبل الثورات الإسلامية

ما مستقبل الثورات الإسلامية فى عصر العولمة؟ هل العولمة تشجع صناعة الثورات بشكل عام، والثورات الإسلامية على نحو خاص؟ أعتقد أن العولمة يمكن أن تؤدى إلى حركات من الاختلاف، وحركات اجتماعية، أو حتى ثورات، ولكنها تناهض الثورات الكلاسيكية، بما فيها الصور الإسلامية من هذه الثورات. وربما نكون بحاجة إلى أن نراجع فهمنا "للثورات" ناظرين إليها على أنها نوع من الحراك الأكثر انتشارًا والأكثر سلمية عبر عملية متدرجة وتغيرات طويلة المدى. والهدف النهائى لها لن يكون تحديًا لنظام العولمة، ولكن التفاوض معه.

ويذهب نقاد العولمة، فيما يبدو، إلى الاتفاق بشكل عام على أنها تؤدى إلى قدر من عدم الاستقرار والاضطراب، على وجه الخصوص فى توابع النظام الرأسمالى العالمي[٣٥]. فالدول القومية تصبح فى وضع أقل عبر تدخل الكيانات والأبنية الاقتصادية والسياسية الأكبر من الدولة القومية فى الشئون الوطنية للدول ذات السيادة. وهنا نجد أن السياسات الاقتصادية لليبرالية الجديدة، والتى توجهها الدول الدائنة، وصندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، تجبر الدول الشعبوية، فى مرحلة ما بعد الاستعمار، على الانسحاب من عقدها الاجتماعى التقليدى الذى تقدم بمقتضاه خدمات مدعمة للمواطنين المحتاجين. إن هذه الصور من انسحاب الدولة لا تعمل فقط على إثارة الامتعاض الشعبى ضد هذه النظم، ولكنها تفتح أيضًا فراغًا جديدًا (يظهر عبر انسحاب الدولة من القطاع الاجتماعى) يتم ملؤه بالقوة المعارضة، من أمثال النشطاء الإسلاميين فى مجتمعات الشرق الأوسط[٣٦]. لذا ينظر البعض لظهور "الإسلام الاجتماعى" كواجهة للإسلام السياسى على أنه ينتج من هذا الغياب للدولة. وفى الوقت نفسه فإن عولمة أدوات الاتصال يسهل نشر الصراعات الوطنية على مستوى عالمى، كما يسهل التدفق السهل للمعلومات، ويعمل على تكوين صور من التضامن تتجاوز الحدود الوطنية. وبالإضافة إلى ذلك فإن الضغوط السياسية العالمية، عن طريق الحكومات، والمجتمع المدنى، والمؤسسات ذات الطابع العالمى (مثل المحكمة الدولية للجريمة، وميثاق الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، ومنظمات حقوق الإنسان، وما شابه ذلك) كل هؤلاء يمكن أن يشجعوا حركات بعينها لإحداث تغيير سياسى داخل

دول بعينها فى جنوب العالم. وهكذا ومع تلقص "الهويات التى تضفى الشرعية"، مثل القومية والاشتراكية، وكما يذهب كاستلز، فإن الخصوم سوف يعبرون عن مقاومتهم ضد مجتمع "الشبكات" العالمى عن طريق تكوين "مجتمعات" (أو جماعات) تنتظم حول هويات إثنية وثقافية ودينية ("هويات المقاومة"). إن هذه التشكيلات يمكن ألا تظل فى موقف دفاعى، ولكنها قد تتحول إلى هوية جديدة تحاول "أن تعيد تعريف موقفها فى المجتمع، وهى إذ تفعل ذلك فإنها تحاول أن تبحث عن تحول للبناء الاجتماعى برمته"، وهو ما يطلق عليه كاستلز "الهويات صاحبة المشروع" [٣٧].

إن سلسلة الثورات فى أوربا الشرقية فى العام ١٩٨٩، وحركة ذاباتستا الثورية[*] التى ارتبطت بتمرد الفلاحين المحليين متضامنين مع حركة مكافحة العولمة على مستوى العالم (Castells)، وأخيرًا الثورات الملونة فى دول الاتحاد السوفيتى السابقة بين ٢٠٠٣، و٢٠٠٥ (والتى على العكس من حركة ذاباتستا، قد تم تأييدها من قبل الطبقات والنخب المستقرة فى الغرب) كل هذه الثورات تؤشر على قوة العلاقة عبر القومية لعمليات الانشقاق والتضامن، والنماذج وأساليب الحياة التى يبدو أنها تخترق الجدر الوطنية الحديدية[٣٨]. ويبدو الأمر وكأن هذه الأحداث الحاسمة، التى ظهرت مع تحول القرن العشرين، تقف شاهدة على عصر جديد هو "عصر الثورة"،

(*) وهى حركة ضد فولجنسيو باتيستا زالديفار رئيس كوبا تميز بالنهج الدكتاتورى، خدم كقائد لكوبا من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٤ و١٩٥٢ إلى ١٩٥٩، قبل أن يسقط نتيجة للثورة الكوبية عام ١٩٥٩.

الذى يتمشى مع الآمال الكبيرة للمنظرين الاجتماعيين فى فترة ما بعد الحرب والنشطاء السياسيين أيضا من أمثال حنا ارندت **Hanna Arendt** التى ذهبت إلى القول "بأن المجرى الطبيعى للأمور هو أن تأتى الثورة بعد الحرب، وأن السبب الحقيقى الذى يمكن أن يبررها هو السبب الثورى للحرية". ولقد عبر إريك هوبسباوم **Eric Hobsbawm** عن الأمل الكبير نفسه حتى الاعتداء على "المسيرة المتقدمة للعمال" فى العام ١٩٧٨. ولقد ذهب ديفيد هارفى **David Harvey** فى وقت متأخر، يرجع إلى عام ٢٠٠٠، مناقضًا بذلك المزاج السائد، ذهب إلى القول بأن الماركسية وخاصة المنشور الشيوعى لم يكن بحال ملائمًا للظروف العالمية، كما هى الآن. وأضاف هارفى بأنه مع بداية القرن الحادى والعشرين سيكون العالم قد نضج بالقدر الكافى ليحرر نفسه من مآسى رأس المال[٣٩].

ومع ذلك فيبدو أن "تفاؤل" هؤلاء المنظرين بشأن الإرادة يعكس "تشاؤمًا" بشأن العقل. فلم تعش إرندت حتى تشهد موجة الثورات مع نهاية السبعينيات ضد الشيوعية. واعترف هوبسباوم، فى عرضه لتاريخه الخاص، اعترف "دون عذر"، بوجود "تفاؤل مفرط" فى تلك السنوات المبكرة. كما أن هارفى أصبح غير مبتهج بغياب الاهتمام بالماركسية وسياسية الثورة[٤٠]. وإذا ما كانت فكرة الثورة بالنسبة لهؤلاء المراقبين مرتبطة بتحرر الإنسانية من هيمنة الرأسمالية، فإن عصر العولمة قد جعل هذه الحرية متاحة بأكثر مما يتصور. فمع هيمنة رأس المال ومنطق الليبرالية الجديدة فى كل مجتمع

وكل قطاع رئيسى، فإن الفضاء أمام نظام اجتماعى بديل يصبح محدودًا، خاصة فى مناطق الأطراف الهامشية، تلك التى تقع فى مناطق الاستبعاد بالنسبة للرأسمال المعولم والنظام السياسى: القطاعات غير الرسمية، والتجمعات السكانية، وظهير المدينة، واقتصادات الأسرة المعيشية، وفى ضوء إحياء الهويات والإثنيات الثقافية، التى لا تزال تحتفظ بدرجة من الاستقلال[٤١]. والحقيقة أن بعض (المناصرين لنظرية ما بعد التنمية) يعتبرون أن هذه "الشعوبيات قبل الحداثية" بديل رئيسى لنموذج التنمية المفروض من الغرب[٤٢].

ومن ثم فإن النقطة التى نود تأكيدها هى أن العالم الذى يحتاج ثورة ليس هو بالضرورة العالم الذى يحمل القوة اللازمة لتنفيذها، إذا ما كان الفاعلون منقسمين، وبائسين، ويعانون من الفردية، والاغتراب. وحتى فى العام ٢٠٠٩ ونحن فى قلب الأزمة العالمية شديدة السوء منذ الكساد الكبير فى الثلاثينيات، لم تظهر حركة جادة لتحدى الرأسمالية. وترجع أهمية أفكار هارفى ليس فى تحديدها للظروف الثورية، وإنما فى محاولته "لفتح آفاق للأمل"، إمكانية وجود طرق بديلة لتنظيم المجتمع، والاقتصاد، والعمل، والبيئة، والتقليل من تشاؤم الإرادة، أو للفكرة السائدة بأنه "لا يوجد بديل". إن ما حاول بحثه هارفى وكاستلز ليس فعل الثورات الماركسية وظروفها، إنهم لم يقصدوا إلى ذلك أصلاً، ولكن الطريقة التى يتكون بها الاعتراض، والحركات الاجتماعية، والطرق البديلة للتنظيم العمل والحياة.

وأنا أميل إلى التفكير فى أن منطق العولمة (وذلك لأنه يعمل على تفتيت الطبقات الشعبية من خلال عمليات التحول نحو القطاع غير الرسمى، والمنظمات غير الحكومية والفردية، هذا فضلا عن أنه يجعل الأهداف المتصلة بالحركات الثورية والفاعلين فيها ينتشرون على مستوى عالمى). هذا المنطق للعولمة يمكن أن يقف على طرف نقيض مع إحداث ثورات كلاسيكية، حقيقة أن العولمة تُحدث تغيرات جذرية، ولكنها لا تكون فى شكل ثورات سريعة، وعنيفة، ومؤسسة على نطاق وطنى، تعمل على تحويل الدولة والمجتمع. إن الثورات الكلاسيكية تحدث فقط داخل نطاق الدولة الوطنية؛ وهى تظهر إلى السطح من خلال ثورات جماهيرية تصبح الدول الوطنية فيها هى الهدف المطلق. والسبب فى ذلك إن الحقوق لا تأخذ معناها الحقيقى إلا فى حدود الدولة الوطنية فقط. وفى نطاق الدولة الوطنية تصبح مفاهيم مثل الانشقاق والحراك والفعل لها مدلول. وبالإضافة إلى ذلك، ففى داخل حدود الدولة الوطنية فقط يجد الانشقاق (الاعتراض) طريقة الواقعى، كما يصبح هدفًا معترفًا به، وطريقا معروفًا للفعل. بعبارة أخرى فإن قضية الثورة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بقضية الدولة – فالطريقة التى تتغير بها الدول (أو لا تتغير) هى التى تحدد ما إذا كانت الثورة تظهر أم لا، كما أنها تحدد نوع الثورة. وإذا ما قلنا بأن الثورات فى نطاق الأمة هى جوهر الثورات الكلاسيكية، فإن تحويل الثورات إلى النطاق العالمى، سواء فى الفاعلين فيها أو فى أهدافها (مثال ذلك صور النضال ضد "الغرب" أو ضد "ظلم العولمة") سوف يجعل هذه الثورات لا تتضمن حراكًا واسعًا ضد هدف وطنى محدد. وباختصار فإن فكرة الثورة العالمية ليست فكرة ثورية.

وقد نسأل الآن، ما مستقبل "الثورات الإسلامية"؟ أحسب أن إمكانية الثورات الإسلامية فى الوقت الراهن يمكن أن يكون لها المنطق نفسه تقريبا. فالفكرة الإيرانية المبكرة حول "الثورة الإسلامية العالمية"، التى تبدأ من العراق، هذه الفكرة قد فشلت فى أثناء الحرب مع صدام حسين، ويرجع ذلك إلى أن المعارضة ضد النظام البعثى لم تكن تأتى من داخل الوطن، ولكنها اعتمدت على عنصر أجنبى (إيران)، الأمر الذى أدى إلى بعث النزعة القومية العراقية. ومنذ ذلك الحين فإن الفكرة التراجعية التى تقول "بتطبيق الإسلام فى بلد واحد" أصبحت هى الإستراتيجية المقبولة للجمهورية الإسلامية. ولكن قصة الثورات لا تنتهى هنا. إن الثورات تعبر عن تغير كبير يتم فى حد ذاته، وهى تقدم لنا لحظات نادرة من الرؤى اليوتوبية والضوابط المتطرفة. بما يصاحب ذلك من صور من التوافق والصراعات لكى يحدث تداخل لليوتوبيا مع مظاهر الواقع القاسية، ومن ثم فإنها تؤدى إلى انقسام داخل الكوادر الثورية وخارجها. ولقد اشتملت الثورية الإسلامية على صور من التناقضات، بما عرفته من أيديولوجية دينية ونظام أخلاقى، يحكم مواطنين عبر دولة حديثة. وعلى الرغم من أن الثورة الإسلامية فى إيران قد أحدثت انشقاقًا فى الداخل، فإنها ألهمت حركات إسلامية فى العالم الإسلامى وحظيت بدعمها. ولكن الثورات الإسلامية لا تُلهم فقط الحركات لكى تحاكيها، ولكنها تحدث مظاهر خلل مشابهة، لأنها تجبر النظم العلمانية (كما هو الحال فى مصر والجزائر) على أن تكون أكثر شراسة فى قمع الثورات المحتملة، كما أن النتائج المشابهة المترتبة عليها، والتراجع تكشف عن أن

الثورات قد لا تكون بالضرورة خيارات مرغوبة. ويـدفع ذلـك الحركـات الإسلامية داخل الدولة الوطنية إلى حالة من الارتباك والفوضى حيث تنقسم بين تبنى اليوتوبيات الثورية والممارسات الـسياسية الواقعيـة فـى نطـاق التطلعات والحدود المفروضة على الفعل.

إن ثمة اتجاهات مهمة تتشكل داخل منظومـة الاسـتعدادات للنزعـة الإسلامية تؤدى بها إلى الابتعاد عن الطريق الثورى. إن هـذه الاتجاهـات تتأثر بالطرق الداخلية التى تعمل بها الحركات الإسلامية، كما تتـأثر أيـضا بالممارسات السياسية على المستوى العالمى، خاصة فيما بعـد أحـداث ١١ سبتمبر. ومن هذه التوجهات ما أطلـق عليـه "مـا بعـد الأسـلمة" **Post Islamization**. إنه يشير إلى المشروع والحركات التى تحاول أن تتجـاوز الإسلاموية كأيديولوجية استبعادية وشمولية، وتسعى فى المقابل إلى الـدمج والتعددية والغموض. وهذا التوجه يتخذ طابعًا قوميًا (فـى مقابـل النزعـة الإسلامية) كما أنها تتسم بوعى بعد ثورى – الأفكار ما بعد الثورية. إنهـا تجسد مشروعًا سياسيًا أوليًا. ففى إيران تأخذ شكل "الحركـة الإصـلاحية" والتى ظهرت فى نهاية التسعينيات وتطورت إلى "الحكومـة الإصـلاحية"، (١٩٩٧ – ٢٠٠٤). وهناك عدد من الحركات الإسلامية تكشف هى الأخرى عن بعض جوانب النزعة "ما بعد الإسلاموية": كالإستراتيجية التعددية الجديدة لحزب الله فى لبنان فى بداية التسعينيات، والتى أدت إلى حدوث انقسام فـى الحركة؛ وظهور حزب الوسط فى مصر فى منتصف التسعينيات كبديل لكل من النزعة الإسلامية الجهادية والإخوان المسلمين؛ كذلك أحـزاب العدالـة والتنمية فى كل من تركيا والمغرب؛ والتحول الخطابى فى جماعة الإسـلام

فى الهند نحو تبنى توجهات أيديولوجية أكثر احتوائًا، وأكثر تعددية، وأكثر غموضًا؛ وأخيرا ظهور التوجه "الإسلامى الليبرالى" فى المملكة العربية السعودية فى أواخر التسعينيات الذى يحاول التوفيق بين الإسلام والديمقراطية – فكل واحدة من هذه التوجهات تكشف عن صور متعددة من التوجهات ما بعد الإسلاموية داخل المجتمعات الإسلامية الآن. وتسعى معظم هذه الحركات إلى تكوين دولة علمانية وتطوير صور من المجتمعات الدينية (انظر الفصل ١٣).

إن هناك الكثير من الحركات فى العالم الإسلامى لا تزال تأمل فى إقامة دولة إسلامية، ولكنها تأمل فى أن تفعل ذلك فى الإطار الدستورى القائم؛ إنها ترفض استراتيجيات استخدام العنف وتأمل فى أن تعمل فى ضوء المعايير السياسية السائدة، ومن ثم قبول الكثير من المبادئ الديمقراطية. وتتوافق الدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامى توافقًا كبيرًا مع الرأسمالية. فالإخوان المسلمون فى مصر، ونظراؤهم فى الجزائر، وسوريا، والسودان، والكويت، وفلسطين، والأردن يمثلون جميعا هذا التوجه. وينسحب ذلك على حزب الرفاه ذى الركيزة المحلية، والذى يتزعمه نيمتن إيربكان **Necmettin Erbakan** فى تركيا. وعلى الرغم من أن كل هذه الجماعات لها طابع إصلاحى فى الأساس، فإنها تحاول أن تحدث تغيرًا اجتماعيًا وسياسيًا ملحوظًا على المدى الطويل.

إن الأحداث على مستوى العالم نهاية التسعينيات (من القرن الماضى) (من هذه الأحداث حرب البلقان الإثنية، وسيطرة روسيا على الشيشان، واعتداءات إسرائيل على الضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى المشاعر المعادية للإسلام فى الغرب بعد اعتداءات ١١ سبتمبر) كل هذه الأحداث

خلقت بين المسلمين إحساسًا عميقًا بعدم الأمن والحصار. وأدى ذلك بالتـــالى إلى تعميق الشعور بالهوية والروابط المشتركة، وتولد عن ذلك توجه جديـــد "للنشاط المبنى على التقوى"، وهو نوع من التوجه التبشيرى يختلـــف عـــن "الإسلام غير السياسى" الأكثر تنظيما وقوة المرتبط بحركة التبليغ(الـــدعوة). ويهدف المناصرون لهذه الحركة، من خلال ميلهم نحـــو النزعـــة الفرديـــة، والانتشار، والنزعة المحافظة ذات التوجه الوهابى، يميلون ليس إلى إقامـــة الدولة الإسلامية، ولكن إلى إصلاح ذواتهم الفردية الأخلاقية والرقـــى بهـــا، على الرغم من أنهم يسعون إلى غرس هذا التوجه فى الآخرين. وعلى الرغم من حراك ملايين المسلمين تجاه الرسوم المسيئة للرسول محمد (صـــلى الله عليه وسلم) فى عام ٢٠٠٦ قد كشفت عن تشكل نمط جديد مـــن الممارســـة السياسية الأخلاقية والاعتراض السياسى، فإنه قد أشارت أيضًا إلى الطـــابع غير الثورى، والإصلاحى، والعولمى لهذا النوع من الاعتراض.

أن ما يسمى بالتوجه الجهادى هو الذى يسعى على نطاق واسعٍ نحـــو الكفاح المسلح والإرهاب. وحتى عند هذه النقطة فإن قطاعًا واحدًا فحسب هو الذى يتبع مشروع الإطاحة بالنظم الإسلامية داخل حدود دولة وطنية بعينها، وبهذا المعنى، يفهم هذا التوجه باعتباره توجهًا ثوريًا. فجل هذه الجماعـــات تتعاطى فكرة الجهاد كغاية، مستوعبة عملية الكفاح باعتبارها عملية أخلاقية لا تقدم سوى النزر اليسير فى بناء الدولة والمجتمع والاقتصاد فى المستقبل. فالكثير من الجماعات الجهادية تنخرط فى صور من "الكفـــاح الحـــضارى"، بهدف مواجهة عالم مجرد هو "الغرب"، الذى يُوصف بأنه "غيـــر فاضـــل"

و"فاسد". إن قراءة رسائل بن لادن يكشف عن أن أولوياته لا تذهب بعيدًا عن فكرة، "توحيد الآراء تحت كلمة التوحيد والدفاع عن الإسلام"[٤٣]. إن تنظيم القاعدة الذى يتسم فى هدفه وتنظيمة بأنه عابر للقوميات ويخضع لسيطرة الرجال (والذى يدافع عن أمة عالمية ضد "الغرب الملحد")، هذا التنظيم يفتقد إلى خضوعه لبرنامج سياسى أو اجتماعى من أى نوع كان، ومن ثم فإنه من غير المتوقع أن ينجح فى تحريك الغضب القومى على أرض الواقع ضد الدولة الوطنية على أرض الواقع أيضًا.

وفى خضم المشاعر الدينية والحركات الدينية التى تنتشر على مدى واسع فى العالم الإسلامى، فإن نمو الحساسيات والحركات الديمقراطية (سواء كانت علمانية أو دينية) من المحتمل أن تدفع الإسلاموية إلى مسلك المسار ما بعد الإسلاموى، ممهدة الطريق، عبر صور الكفاح "الإصلاحى" لإحداث تغير ديمقراطى يمكن أن يقوم فيه الإسلام بدور كبير. ويمكن أن يكون من نواتج ذلك ما يمكن تسميته "الثورات الإصلاحية ما بعد الإسلاموية". وفى النهاية فإن الخبرة الإيرانية لعام ١٩٧٩ سوف تظل أول وآخر ثورة إسلامية فى عصرنا الراهن. ويشرح الفصل الأخير تفصيلات عن هذا التوجه فى الشرق الأوسط الإسلامى ملقيا الضوء على "اللاحركات"، "وفن الحضور" ودورهما فى إحداث هذا التحول.

الفصل الثالث عشر

اللاصمت واللاعنف

المسيرة ما بعد الإسلاموية(*)

إن الجدل حول "الفشل الديمقراطى" فى الشرق الأوسط لـــيس جديـــدًا بحال. إن الجديد هو الاهتمام الكبير بالإسلام كعاملٍ يُقال دائمًا إنـــه يعطـــل الإصلاح الديمقراطى. فالإسلام يؤكد على السيادة المُطلقة لله كما يؤكد على النزعة الأبوية، ولذلك يجادل البعض بالقول بأنه لا يتفق مع الديمقراطيـــة. إن غياب مفهومات كالمواطنة، والحرية، والتسامح، يـــؤدى إلـــى تـــشجيع أصحاب الديانة إلى تبنى مفهومات القهر والعنف، والطريق إلى الجهـــاد(١). ولذلك فإن الإسلام يُنظر إليه على أنه "عالم لا تحتل فيه الحيـــاة الإنـــسانية القيمة نفسها التى تحتلها فى الغرب، فيما يتصل بالحريـــة، والديمقراطيـــة، والانفتاح، والإبداع، حيث تحتل كل هذه المفهومات مكانة هامشية"(٢). وقـــد

(*) تم تبنى هذا الفصل من:

Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford Calif.: Stanford university Press, 2007).

ولمزيد من التفصيل حول القضايا التى أثيرت هنا، وللتوسع فى السرديات الإمبيريقية والتاريخية، برجاء الرجوع إلى الكتاب السابق الإشارة إليه.

شجع على انتشار وجهات النظر هذه المواقف التى تبناها عدد من أنصار النزعة الإسلامية، الذين تشككوا، باسم الدين فى الديمقراطية "كنظرية غربية" تؤيد الإرادة الشعبية على حساب السيادة الإلهية، كما أنهم يؤيدون العنف باسم الجهاد. وعلى الرغم من أن الكثير من المسلمين يرفضون هذه الاتهامات بالقول بأن الله قد منح السيادة إلى البشر لكى يحكموا أنفسهم، وأن العدل الإسلامى يقدر الحياة الإنسانية ("فقتل فرد واحد يعنى قتل الإنسانية جمعاء") كما أنه يصنع التمييز بين البشر بناءً على الطبقة والعرق، أو النوع (٣)، على الرغم من ذلك فإن النقاش حول هذا الموضوع قد تم فى ضوء اعتبارات فلسفية ونصية دون النظر فى فهم الممارسات السياسية المتصلة بالانتماء الدينى، وكيف يفهم المسلمون دينهم فى علاقته بالنماذج الديمقراطية المثالية.

وأود هنا أن أفترض أن القضية التى تثار على نحو يشى بتعمد واستمرار، لا ترتبط بما إذا كان الإسلام يقف مع الديمقراطية (وهى نفسها مفهوم غامض) من عدمه، ولكنها ترتبط بالطريقة أو الظروف التى يستطيع المسلمون من خلالها أن يجعلوا الإسلام يستوعب الأخلاق الديمقراطية. فليس هناك من خصائص داخلية فى الإسلام – أو فى أى ديانة أخرى – تجعله ديمقراطيا أو غير ديمقراطى، أو تجعله سلميًا أو عنيفًا. إن ذلك يعتمد على الطرق المعقدة التى يفهم بها صاحب العقيدة عقائده والطريقة التى ينظم بها هذه العقائد ويعيش من خلالها: فالبعض يستخدمون دياناتهم بطريقة استحواذية، وتسلطية، وعنيفة، بينما يرى البعض الآخر فيها العدالة، والسلام، والمساواة، والقدرة على التمثيل والتعددية. وبصرف النظر عما كانت

المعتقدات والخبرات الدينية تتصل بواقع فوق طبيعى، فإن الدين يتم التعبير عنه فى النهاية "من خلال أدوات تتصل بالأفكار الإنسانية، والرموز، والمشاعر، والممارسات والتنظيمات"[٤]. فالمواقف الدينية ما هى إلا فهمنا لها؛ إنها من صنعنا نحن. ولقد حدث منذ خمسين عامًا خلت أن اعتقد الكثيرون من علماء العلوم الاجتماعية أن المسيحية والديمقراطية لا يلتقيان[٥]. ولكننا نرى الآن أن أكثر الديمقراطيات استقرارًا توجد فى مجتمعات مسيحية، هذا على الرغم من أن هذه المجتمعات قد شهدت أيضًا ظهور الفاشية، والتى ارتبطت بالكنيسة فى قلب المجتمعات المسيحية. فمن الواضح إذًا أنه لا يوجد ديانات مستقلة عن حامليها أو المعتقدين فيها. على العكس من ذلك أن الدين يتم فهمه وتخيله وبناؤه عبر جماعات مختلفة وبصور مختلفة. ومن القضايا الاجتماعية الأكثر أهمية فى فهم الدين القضية التى تبحث فى السبب الذى يجعل الأفراد والجماعات يفهمون النصوص نفسها فهمًا مختلفا، ونحن لا نستطيع أن نحسم هذه القضية هنا. ويكفى أن نقرر أنها تعتمد بشكل كبير على التاريخ الشخصى للأفراد ومواقعهم الاجتماعية ومصالحهم.

وفى الوقت الذى توجد فيه مناقشات معاصرة كثيرة حول "الأصوليين الإسلاميين" والتوجهات الجهادية، وهى مناقشات تركز فى الغالب على التفسيرات التطهيرية والاستبعادية والعدائية للمذهب أو للعقيدة، فإننا لا نعرف سوى النزر اليسير عن أخلاقيات وخبرات الحركات الاجتماعية غير العنيفة – والتى أطلق عليها "ما بعد الإسلاموية" – والتى تحاول أن تجسر الفجوة

بين الإسلام والديمقراطية فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ويحاول هذا الفصل أن يقدم أعمال هذه الحركات وأن يناقش المصاعب والفرص أمام إقامة ديمقراطية بعد إسلاموية فى الشرق الأوسط من خلال أساليب سلمية.

ما بعد الإسلاموية

ماذا تقصد بمفهوم ما بعد الإسلاموية؟ هل هى خلاف خطابى مع النزعة الإسلاموية - الإيديولوجيات والحركات التى تهدف إلى إقامة النظام الإسلامي(الدولة الدينية، والقوانين والقواعد الإسلامية)، والتى تركز بنسب مختلفة على واجبات الناس دون حقوقهم؟ أم إنها تمثل وجهة نظر محددة للممارسات السياسية الإسلامية؟ وهل يدل المفهوم على أننا وصلنا إلى النهاية التاريخية للإسلاموية ككل؟ لقد حدث فى العام ١٩٩٥ أن كتبت مقال بعنوان "المجتمع ما بعد الإسلاموى القادم"[٦] ناقشت فيه الطريقة التى تُقدم بها التوجهات الاجتماعية الملحوظة، والمنظورات السياسية، والفكر الدينى الذى بدأت إيران تشهده ما بعد الخمينى - وهو توجه يجسد حركة الإصلاح فى نهاية التسعينيات. فمنذ ذلك الحين استخدم بعض المراقبين والدارسين للإسلام المفهوم للإشارة إلى ما أطلقوا عليه التحول العام فى الاتجاهات والاستراتيجيات المتعلقة بالجهاديين الإسلاميين فى العالم الإسلامى. والحقيقة أن المفهوم قد أثار الكثير من التقييم النقدى، وذلك بسبب بساطته التصورية وسوء فهمه أحيانًا.[٧]

وتمثل ما بعد الإسلاموية بالنسبة لي ظرفًا ومشروعًا في آن واحد. كما يشير مفهوم ما بعد الإسلاموية إلى الظرف السياسي والاجتماعي بعد مرحلة من التجريب، التي فيها أجهضت الدعوة، والطاقة ومصادر الشرعية التي تتمتع بها الإسلاموية حتى بين أنصارها أنفسهم. فقد أصبح الإسلامويون أكثر وعيًا بمظاهر الضعف والنقص في نظامهم، وذلك أثناء محاولتهم تطبيع حكمهم وإضفاء الطابع المؤسسي عليه. ولقد أدت طريقة المحاولة والخطأ بالنظام إلى أن يصبح موضع تساؤلات عديدة؛ كما أن المحاولات البرجماتية للحفاظ على المنظومة قد أدت إلى التخلي عن بعض المبادئ التي ينهض عليها. وهنا أجبرت الإسلاموية على أن تعيد إنتاج نفسها، ولكنها فعلت ذلك على حساب تحولات كيفية. ولا تشكل ما بعد الإسلاموية ظرفًا فحسب، بل هي مشروع أيضًا، أي إنها محاولة واعية لإعادة صياغة المبررات العقلية لإدخال الإسلاموية في المجالات الاجتماعية، والسياسية، والفكرية جنبًا إلى جنب مع الاستراتيجيات المتصلة بذلك. وعلى هذا النحو فإنها ليست معادية للإسلام أو غير إسلامية أو علمانية. فما بعد الإسلاموية ظهرت عبر التناقضات والعثرات التي تعرضت لها السياسة الإسلاموية منذ بداية التسعينيات، ومن ثم فقد مثلت محاولة لخلط التدين بالحقوق، والعقيدة بالحرية، والإسلام بالتحرر. لقد حاولت أن تقلب المبادئ الإسلاموية في خطوطها العامة رأسًا على عقب، وذلك بالتأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من الصوت السلطوي الواحد، والتاريخية بدلاً من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلاً من الماضي. لقد حاولت أن تدمج الإسلام

فى الاختيار الفردى والحرية الفردية، وفى الديمقراطية والحداثة (وهو أمـر يؤكده المفكرون ما بعد الإسلامويين)، وذلك لتحقيق ما أسماه البعض "الحداثة البديلة". إنه يأمل فى أن يوقف خطاب العنف الذى ترعرع بشكل كبير داخل الأيديولوجيات والممارسات الخاصة ببعض التوجهات الإسلاموية المعاصرة، وإن لم يكن فيها جميعًا، وذلك بهدف نفى الرابطـة الحاليـة بـين الإسـلام والعنف. ويتم التعبير عما بعد الإسلاموية بطريقة تكـشف عـن اعتـراف بالضروريات العلمانية، والتحرر من التصلب، وعدم احتكار الحقيقة الدينية، وباختصار ففى الوقت الذى تتسم فيـه الإسـلاموية بـالخلط بـين الـدين والمسئولية، فإن ما بعد الإسلاموية تؤكد على العلاقة بين التدين والحقـوق، هذا على الرغم من أن العلاقة الأخيرة مع الليبرالية تظل محملـة بـالتوتر. ويجب أن أؤكد أولا أن الإسلاموية وما بعد الإسلاموية ما هما إلا مقـولات تصورية مجردة تمكننا من فهم التغير والاختلاف وجذور التغير. أما الواقـع العملى فيكشف عن أن كثيرًا من المسلمين يمكن أن يتحيزوا بـشكل تلقـائى أو انتقائى لجوانب من كلا المذهبين. ومن ناحية أخرى فإن ظهور ما بعـد الإسلاموية كتوجه حقيقى، لا يجب أن يفهم بالضرورة على أنه نهاية تاريخية للإسلاموية. إننا يجب أن ننظر إليها على أنها تولدت من الخبرة الإسـلامية ذاتها، ومن الممارسات السياسية والخطابات التى تختلف كميا. إننا يمكن أن نلاحظ، فى الواقع، وجود عمليات تلقائية تتصل بالأسلمة من ناحية، و ما بعد الأسلمة من ناحية أخرى.

والحقيقة أن تواصل الإسلام أو عدم تواصله مع الأفكار الديمقراطية الذى يعتمد بشكل أساسى على أى من أنصار هذين الاتجاهين - الإسلاموية وما بعد الإسلاموية - بمقدوره أن يبنى الهيمنة فى المجتمع والدولة. إن تاريخ الحركات الدينية الاجتماعية فى كل من إيران ومصر منذ السبعينيات يقدم لنا تربة خصبة لدراسة المنطق والظروف والقوى التى يمكن من خلالها أن يكون الإسلام ديمقراطيا أو غير ديمقراطى. ففى إيران وفر قيام الثورة (١٩٧٩) وتأسيس الدولة الإسلامية مجموعة من الظروف أدت إلى ظهور أفكار وحركات بعد إسلاموية، هدفت إلى تجاوز الإسلاموية فى المجتمع والحكم. ولقد شكلت نهاية الحرب مع العراق (١٩٨٨)، وموت الإمام آية الله الخمينى (١٩٨٩)، والشروع فى برنامج إعادة البناء فيما بعد الحرب، تحت حكم الرئيس رافسنجانى، شكل كل هذا نقطة تحول نحو ما بعد الإسلاموية. ولقد عبرت النزعة الإسلاموية عن نفسها فى ممارسات وأفكار عديدة، بما فى ذلك الإدارة الحضرية، والممارسة النسوية، والتوجه الفقهى، واتجاهات وحركات اجتماعية وفكرية. لقد دعا الشباب، والطلاب، والمرأة، ورجال الدين، وكثير من موظفى الدولة وغيرهم، دعوا جميعا إلى الديمقراطية، والحقوق الفردية، والتسامح، والمساواة الجندرية، ولكنهم جميعًا رفضوا أن يتخلصوا تمامًا من الحساسيات الدينية. ومن ثم فإن المقاومة والنضال اليومى للأفراد العاديين قد أجبر رجال الدين، والنخب الروحية، والفاعلين السياسيين، أجبروا على أن يبادروا فى اتخاذ شكل من أشكال التحول البرجماتى الحاسم. كما شرع عدد من منظرى الثوار الإسلامويين فى التخلى عن

أفكارهم القديمة المتصلة بالنزعة الاستبعادية، والعنف الثوري، والدين كأيديولوجية وكممارسة سياسية، وأشاروا إلى خطر الدولة الدينية على كل من الدين والدولة. ودعا عديد من النقاد داخل الدولة الإسلامية و خارجها إلى إضفاء الطابع العلماني على الدولة، مع الحفاظ على الأخلاق الدينية في المجتمع. والمحقق أن الحكومة الإصلاحية للرئيس محمد خاتمي (١٩٩٧ – ٢٠٠٤) تمثل جانبًا واحدًا لهذا التحول الاجتماعي الكبير، وهو الجانب السياسي.

أما في مصر، فبدلاً من قيام ثورة إسلامية، تطورت حركة إسلامية ذات تأثير كبير، وقد تبنت هذه الحركة رؤية إسلامية محافظة، وتتحدث لغة شعبوية، وتتبنى استعدادات أبوية، وتركن إلى النصوص الدينية. ومع بداية التسعينيات استطاعت هذه الحركة، من خلال الدعوة والعمل الاجتماعي، أن تحتل فضاءات أوسع داخل المجتمع المدني، وتحركت لكي تحصل على حيز داخل مؤسسات الدولة نفسها. وعلى الرغم من أنها فشلت في زعزعة النظام العلماني في مصر، فإنها تركت علامة بارزة على كل من المجتمع والدولة. لقد نجحت الحركة في نشر "المزاج الإسلامي" في أرجاء المجتمع. والتفت الفاعلون الرئيسيون، بما فيهم عناصر من المفكرين، والأغنياء الجدد، والأزهر، والنخب الحاكمة، التفوا من خلال هذا المزاج الإسلامي حول اللغة التي تفوح منها رائحة الشعوبية، والأخلاق المحافظة، واستطاعوا بهذه الطريقة أن يهمشوا الأصوات الناقدة، والفكر الديني التجديدي، والمطالبة بإصلاح ديمقراطي أصيل. وترتب على ذلك أن بدأت الدولة التسلطية، التي يهددها انتشار الإسلاموية، بدأت في تبني جوانب من التدين المحافظ،

والمشاعر الوطنية (والتى ظلت مزدهرة مع استمرار الصراع العربى الإسرائيلى) لتدخل مصر بذلك فى "ثورة سلبية". وتجسد هذه الثورة السلبية، بمفهوم جرامشى، استعادة منظمة للإسلام تنجح فيه الدولة، التى هى هدف لهذا التغير، فى أن تظل قابضة على السلطة. وعلى الرغم من ظهور حركة ديمقراطية وليدة فى عام ٢٠٠٥ (هى حركة كفاية)، والتى أشارت إلى إمكانية حدوث تغيير مأمول فى المناخ السياسى، فإن بناء القوة قد ظل تسلطيًا، كما ظل الفكر الدينى جامدًا واستبعاديًا، وظلت الطبقة السياسية ذات توجه محلى النزعة (شعوبى). وهنا نجد أن مسيرة النزعة ما بعد الإسلاموية فى مصر لا تتشابه مع نظيرتها فى إيران إلا فى النزر اليسير.

ومنذ التسعينيات كان كل من هذين الاتجاهين، الإسلاموية وما بعد الإسلاموية، يكشفان عن تغيرات مستمرة فى أماكن أخرى من العالم الإسلامى. فمن ناحية نجد أن الظروف السياسية والاجتماعية العالمية والمحلية، قد استمرت فى توليد دعوات لتبنى سياسة أخلاقية دينية، خاصة فى تلك الأمم التى لم تخبر ظهور نزعة إسلاموية. وأدت المشاعر العدائية ضد الإسلام فى الغرب، فيما بعد ١١ سبتمبر، وما تلاها من "الحرب على الإرهاب"، إلى تعزيز الشعور العميق بعدم الأمن والغضب، بين المسلمين الذين شعروا بأن الإسلام والمسلمين يتعرضان لهجوم كاسح. وأدى ذلك إلى تزايد الدعوة إلى التدين والشعوبية، لذلك فإن الأحزاب الإسلامية (مثل تلك التى توجد الجزائر، والمغرب، وباكستان، والبحرين، وتركيا) التى عبرت عن اعتراضها على سياسة الولايات المتحدة ضد أفغانستان، هذه الأحزاب حققت نجاحًا ملحوظًا فى الانتخابات الوطنية منذ عام ٢٠٠٢.

ولقد حدث في الوقت نفسه، وعلى أصداء الانتشار الواسع للمشاعر الدينية في العالم الإسلامي، بزغ إلى السطح تيار ما بعد إسلاموى يحاول أن يتكيف مع جوانب من التحول الديمقراطي والتعددية وحقوق المرأة واهتمامات الشباب والتنمية الاجتماعية المرتبطة بالتمسك بالدين. لقد تجاوز حزب الله في لبنان موقفه الإسلاموى الاستبعادى (كأن يدعو مثلاً إلى إقامة دولة إسلامية في لبنان) ليتكيف مع الواقع السياسي التعددى في المجتمع اللبناني، عاملاً كحزب سياسي مثل الأحزاب الأخرى. وفي مصر فصل حزب الوسط، وهو فصيل منشق عن الإخوان المسلمين، نفسه عن الإستراتيجية العنيفة للجماعة الإسلامية (والتي أدانت العنف، ومالت نحو الأنشطة السلمية، في أواخر عام ١٩٩٧)، كما فصل نفسه عن الاستعدادات التسلطية للأجيال السابقة من الإخوان المسلمين. إن حزب الوسط يميل إلى الديمقراطية الحديثة أكثر من ميله إلى الشورى الإسلامية، ويقدر التعددية في الدين، ويرحب بالاختلاط الجندرى، كما يرحب بالميول الأيديولوجية الجندرية. والمحقق أن الأيديولوجي الرئيسي للحزب هو مسيحي قبطي. أما في وسط آسيا فإنه في الوقت الذى مكن فيه حزب التحرير الإسلامي لنفسه في طاجيكستان، فإن حزب النهضة الإسلامي قد تكامل مع العملية السياسية العلمانية في الإقليم، محاولاً أن يتنافس على القوة السياسية من خلال مسلك انتخابي سلمي(٨). أما في الهند فقد شهدت الجماعة الإسلامية تحولاً كيفيًا من كونها حركة تعتمد على الإسلام العضوى المتكامل الاستبعادى – حركة ترفض الديمقراطية وتتشدد في الأمور الأخرى للعقيدة – تحولت إلى حركة تميل إلى الالتباس والتأويل في أفكارها التأسيسية، وتقدر الديمقراطية والتعددية

وتتعاون مع "الآخر" الأيديولوجي[٩]. ونجد أن قادة الحركة الدينية المعاصرة فى المغرب، وهى حركة العدل والإحسان، ترفض الفهم الاستبعادى للإسلام، وتركن إلى تأويل النصوص فى سياقها التاريخى، وتعترف بالمرونة والتباس النصوص؛ إنهم يرفضون فرض القوانين الشرعية والحجاب على المسلمين، ويقدرون الحقوق الإنسانية والتعددية والديمقراطية والفصل بين السلطات[١٠]. وأكثر من حركة العدل والإحسان هناك حزب العدالة والتنمية فى المغرب الذى كان له قصب السبق فى تبنى اتجاه ما بعد إسلاموى، وذلك بالمشاركة العملية فى التنافس الانتخابى متعدد الأحزاب، الذى يشهده المغرب المعاصر.
وأخيرًا فعلى الرغم من وجود قلق غربى حول النسبية الدينية المتنامية، فإن تركيا قد تجاوزت بشكل سلس وسريع النزعة الإسلاموية التى كان يتبناها حزبى الفضيلة والرفاه، وذلك عن طريق التحول إلى توجه ما بعد إسلاموى قائم على وعى ذاتى تم التعبير عنه فى حزب العدالة والتنمية – وهو حزب يسعى إلى إقامة مجتمع فاضل عن طريق دولة ديمقراطية علمانية. وحتى فى المملكة العربية السعودية، وهى الدولة الأشد محافظة، ظهر اتجاه ما بعد وهابى يحاول أن يتبنى أفكار مثل "الإسلام الليبرالى"، ساعيا نحو تحقيق مصالحة مع الديمقراطية[١١]. ومع ذلك ففيما عدا تركيا، التى تمتلك بالفعل نظامًا ديمقراطيًا، لم تصل أى من تلك الحركات إلى سدة الحكم، لكى نحكم على مدى قدرتها فى بناء حوكمة ديمقراطية. وإذا ما كان هناك من درس يتم تعلمه من الخبرة الإيرانية، فإنه يتعلق بما حدث للنزعة ما بعد الإسلاموية فيها من تراجع أمام الإسلامويين المحافظين، الذين يسيطرون على المجالات الرئيسية للسلطة فى الدولة.

وهكذا فلم تنجح الحركة الإسلاموية فى مصر فى أسلمه الدولة المصرية، كما لم تنجح النزعة ما بعد الإسلاموية فى إيران فى إحداث تحول ديمقراطى فى الجمهورية الإسلامية. فكلا الحركتين واجهت معارضة قوية من جماعات الصفوة (النخبة) التى تحتكر القوة. بعبارة أخرى فإن المأزق السياسى فى هاتين الدولتين لم يكن دالاً على الدين فى حد ذاته بقدر ما كان دالاً على مشكلات بنائية ومصالح طويلة المدى للنخب الحاكمة. وتبقى الأسئلة إلى أى مدى يمكن للحراك المتصل بالحركة الاجتماعية، أن يحدث تغييرًا بنائيا وسياسيًا مقصودًا؟ وإلى أى مدى يمكن للدول أن تستوعب مشاريع راديكالية من الاختلاف بين الحركات الاجتماعية؟ وإلى أى مدى يمكن للحركات الاجتماعية أن تغير، دون اللجوء إلى العنف أو الثورة، الوضع السياسى الراهن فى الشرق الأوسط – وهى منطقة قد وقعت تحت أسر النظم التسلطية ذات التوجهات الدينية والعلمانية على حد سواء، والمعارضة الإسلاموية الاستبعادية، والهيمنة الخارجية الصارخة؟

الحركات الاجتماعية والتغير السياسى

إن الحركات الاجتماعية المتعددة الوجوه ليست تعبيرًا يظهر لمرة واحدة ويختفى تحت أى فعل من أفعال القهر. على العكس من ذلك إنها فعل وتغير ذو نفس طويل، يتكون من الداخل من عمليات جانبية كثيرة، فيها مد وجزر، بحيث يمكن لما ينتج عنه من "ترابطات لاحقة"، أن يؤدى إلى إعادة

إحياء الحراك الشعبى عندما تسنح الفرصة. ومن الواضح أن معظم العمل الشائع للحركات الاجتماعية يرتبط بالضغط على أعدائها أو على السلطات لتحقيق مطالبها الاجتماعية. ويتم تنفيذ ذلك عبر صور من الحراك والانقطاع أو عدم اليقين تجاه القوى المخالفة(١٢). وعلى سبيل المثال فإن الحملة الإسلاموية فى مصر قد أجبرت الحكومة على الحد من المنشورات الليبرالية الكثيرة، ومصادرة الأعمال الفنية والكتب، ومنع الأفلام. وثانيا فإن الحركات الاجتماعية حتى وإن لم تكن منخرطة فى حملة سياسية، فإنها تظل منخرطة فيما أطلق عليه ميلوسى **Melucci** "الإنتاج الثقافى" (١٣). إن الطريقة التى تعمل بها الحركة الاجتماعية تكون فى حد ذاتها نوعًا من التغير، مادام أنها تتضمن خلق أشكال اجتماعية، وجماعات، وشبكات، وعلاقات جديدة. إن "الآثار التنشيطية" للحركة الاجتماعية، والتى يمكن من خلالها أن تظهر مؤسسات وعلاقات بديلة، تعمل على تنشيط الإنتاج الثقافى لأنساق مختلفة من القيم، والمعايير، والسلوك، والرموز، والخطاب. وإن هذه العملية من أساليب "الهيمنة" يتم التعبير عنها بإنتاج أساليب بديلة للوجود وفعل الأشياء. إن الحركات ما بعد الإسلامية تكشف عن أمثلة حية لهذا التأثير الأخلاقى والثقافى فى المجتمع المدنى عبر الصحافة، والمطبوعات، والروابط، والخطاب، والتعليم، وأساليب الحياة.

وثالثًا، فإن الحركات الاجتماعية يمكن أيضًا أن تحدث تغيرًا عن طريق العمل على الخط المعطل بين الدولة والمجتمع المدنى – فى المؤسسات التعليمية، والقضائية، والإعلامية ومؤسسات أخرى. لقد نجح

الإسلاميون المصريون فى بداية التسعينيات فى اختراق نظام التعليم الذى تديره الدولة، والتأثير على صناع القرار، والمدرسين، وفوق كل ذلك تكوين جيل من التلاميذ عبر أنشطتهم فى كليات التربية. كما عمل القضاة ذوو النزعة الإسلاموية على تطبيق القانون الإسلامى، مطبقين العقاب على العلمانيين، ومؤيدين للأطر القانونية ذات التوجه الإسلامى. وحتى الشرطة والجيش لم يستطيعا أن يتحصنا من هذا التوجه. وأخيرًا، فإن الحركات الاجتماعية يمكن أن تكون قادرة، إذا ما تم التسامح معها من قبل النظم المعينة، يمكن أن تسيطر على قطاعات من السلطة الحكومية، عبر الأدوات الانتخابية العادية. وتمثل حالتا حزب العدالة والتنمية الحاكم فى تركيا والحكومة الإصلاحية تحت رئاسة الرئيس خاتمى فى إيران، تمثلان حالتين فقط من أمثلة كثيرة، فكلا الحركتين حاولت أن تشكل حكومات شرعية.

ومن التحديات الكبرى للحركة الاجتماعية ما يتصل بقدرتها على المحافظة على طابعها الحركى، وأن تمارس فى الوقت نفسه سلطة حكومية. فبينما المشاركة فى سلطة الدولة، تمكن للحركات الاجتماعية من أن تحول بعض أفكارها إلى سياسات عامة، فإن الفشل فى تحقيق هذا، حتى وإن كان هذا الفشل بسبب ممارسات استخبارية لأعدائها، يمكن أن يقلل من قاعدة تأييدها فى المجتمع، ومن ثم تركها خالية الوفاض. ومن الواضح إذن أن الحركات الاجتماعية يجب أن تذهب إلى أبعد من نضالاتها الخطابية من أجل تحقيق سياسة ديمقراطية، وذلك عن طريق تقوية أسسها التنظيمية داخل نسيج المجتمع، وأن تتصل بشكل مباشر بالدوائر الانتخابية المهمشة. فالقاعدة

المجتمعية المؤسسية فقط هى القادرة على إجبار أعداء الحركة/ الدول على إجراء إصلاح سياسى، كما هو الحال فى الخبرة المكسيكية، بل إنه قد ينتج "تحالف سياسى" بين الحركات الديمقراطية والدول (كما هو الحال فى تشيلى وإسبانيا)، كما أنه يمكن أن يحمى الحركات من القمع والتصفية، ويؤكد استمرارها وإحياؤها، حتى بعد فترة اختفاء. وتجسد حركة الإخوان المسلمين فى مصر حالة صارخة لهذا الوضع، حيث حاولت الحركة أن تبقى منذ تأسيسها فى نهاية العشرينيات عن طريق التعايش مع حالة من المد والجزر، وذلك بسبب عملها الترابطى العميق فى المجتمع المدنى واعتمادها على شبكات قرابية.

فن الحضور

مما لا شك فيه أن إصلاح الدول التسلطية يحتاج إلى أشكال من النضال القوى، وهو نضال لا يستطيع المرء أن يحسب فوائده وعقباته. ومع ذلك، فإن التغير المجتمعى الديمقراطى يظل أحد المتطلبات الأساسية للإصلاح الديمقراطى للدولة. ومن شروط تحقيق تحول ديمقراطى واسع النطاق إحداث تغير فى حساسيات المجتمع. إن التغير الاجتماعى يمكن أن يحدث جزئيا كنتيجة غير مقصودة للعمليات البنائية، مثل الهجرة، والتحضر، والتحولات الديموجرافية، أو زيادة معدلات التعليم؛ كما أنه يمكن أن ينتج عن عوامل عالمية، وتبادل الأفكار والمعلومات والنماذج. ولكن العنصر الحاسم

فى الإصلاح الديمقراطى هو وجود المواطنة النشطة: وجود حضور متصل ومكتفٍ بذاته للأفراد، والجماعات، والحركات فى كل فضاء اجتماعى متاح، سواء كان فضاء نظاميًا أو غير نظامى، أو كان فضاءً جماعيًـــا أو فرديـــا، حيث يمكن لهم أن يؤكدوا حقوقهم ويؤدوا مـــسئولياتهم. ففـــى مثـــل هـــذه الفضاءات تنتج الأفكار، والمعايير، والممارسات، كمـــا تنـــتج الـــسياسة. إن الاستعداد والعلنية المرتبطين بالمواطنة النشطة، هو ما أطلـــق عليـــه "فـــن الحضور". إن المواطنين المسلمين لا يمكن أن يحدثوا تحولاً ديمقراطيا حقيقيا إلا إذا تمكنوا من فن الحضور – أعنى تملك المهـــارة والاســـتعداد لتأكيـــد الإرادة الجماعية على الرغم من كل المصاعب، وذلك بـــاحتواء الكـــوابح، واستخدام من هو متاح، واكتشاف فضاءات جديدة تجعل وجـــودهم متحققـــا ومسموعًا. إن النظم التسلطية يمكن أن تكون قادرة علـــى قمـــع الحركـــات المنظمة أو المقاومة الجمعية الصامتة. ولكن هذه النظم تكون مكبلـــة اليـــد عندما يكون الأمر متعلقًا بتحول المجتمع كله، تحول جمـــاهير المـــواطنين العاديين فى حياتهم العادية.

إن التغير فى سياسات المجتمع عبر المواطنة النشطة يمكن أن يؤدى، بجانب كونه شرطًا لتحقيق تحول ديمقراطى، يمكن أن يؤدى أيضا إلى إملاء التغير على الدولة (التسلطية). وفى هذا الصدد فإننى أتـــصور إســـتراتيجية يمكن من خلالها أن تقوم كل جماعة اجتماعية بإحداث تغيير فى المجتمـــع، من خلال المواطنة النشطة، فى الحيز الذى توجد فيه هذه الجماعات، الأطفال فى المنازل والمدارس، الطلاب فى الجامعـــات، المدرســـون فـــى فـــصول

الدراسة، العمال فى المصانع، الفقراء فى مجتمعاتهم المحلية، والرياضيون فى أنديتهم، والفنانون عبر فنونهم، والمثقفون عبر الاتصال الجماهيرى، والمرأة فى المنزل وفى الأماكن العامة. إن كل هذه الجماعات لن تقوم فقط بالتعبير عن مطالبها، وكشف الاعتداءات التى تتعرض لها، وتمكين المجتمع من سماع أصواتها فقط، ولكنها تتحمل المسئولية عما تقوم به. إن وجود نظام تسلطى لا يجب أن يكون سببا فى عدم إنتاج روايات ممتازة، وأعمال فنية راقية، وأبطال فى ألعاب القوى على مستوى عالمى، وأفراد بارعون فى الرياضيات ومدرسون فضلاء، وصناع سينما عالميون. إن الامتياز قوة؛ إنه هوية. وأنا أتخيل "عبر فن الحضور" طريقة يمكن من خلالها أن يعيد المجتمع تجديد نفسه، عبر الممارسات اليومية، من خلال تأكيد القيم التى تتحدى الشخصية التسلطية، وتقلق نخبها، وتصبح قادرة على توصيل حساسياتها الجمعية إلى الدولة ورجالها. إن المواطنين المسلحين بفن الحضور سوف يزعزعون الحكم التسلطى، وذلك لأن الدولة لا تحكم عادة وهى خارج المجتمع؛ إنها على العكس من ذلك تحكم عن طريق نسج منطق قوتها – عبر المعايير والقواعد والنظم – فى نسيج المجتمع. والمحقق أن محتوى هذه المعايير والنظم ومنطق القوة يمكن أن يهز (يزعزع) قدرة الدولة على الحكم أو ما يسمى "بالحكومية"[١٤]. وفى هذا الإطار فإن نضال المرأة لتحدى الأبوية فى تفاعلات الحياة اليومية أصبح موضوعًا ذا حساسية، وذلك لأن الأبوية تتجذر بشكل عميق فى وعى النظم السياسية التسلطية وممارستها. وعلى الرغم من أن الأبوية يمكن أن تتغلب على حضور المرأة

وتتجاوزه، فإن هذا الحضور يظل فاعلاً. فعندما تتفوق الإناث على الذكور في الجامعات فإن المرأة يمكن أن تصبح في المستقبل في مواقع الإدارة والإشراف التي يجب أن يقبلها الرجال، وأن يستدمجوها (في ثقافتهم). ويشير ذلك إلى تحول ملحوظ في معايير المجتمع وتوازن القوة فيه.

إن مثل هذه الجهود لتحدى الأبوية، تحت وطأة الحكم التسلطي، يحتمل أن تكون تعبيرًا لأشكال من اللاحركات المتعلقة بالمرأة. فالحقيقة أن اللاحركات، أو المساعي الجمعية للفاعلين غير الجمعيين، سوف تشكل عمومًا الأداة الرئيسية التي يمكن أن تتحقق بها المواطنة النشطة. ويحدث ذلك بسبب الحراك المستمر للفاعلين ضد القوى المسيطرة والتفاوض، أو التعامل مع هذه القوى – والتي تمثلها الدولة وأصحاب الملكية، والسلطة الأبوية، والسلطات الأخلاقية. ولا يحدث التغيير الجوهري في فرص الحياة المتاحة للفاعلين بسبب اللا حركات وحدها؛ وإنما يمكن أن تتحول هذه اللاحركات نفسها إلى حركات اجتماعية مستقلة بنفسها، كما يمكن أن تتحول إلى صور من الممارسات النضالية الحياتية عندما تسنح الفرصة بذلك.

إن تركيزي على "فن الحضور" أو المواطنة النشطة لا يهدف إلى التقليل من أهمية التنظيم والمساعي الجمعية الواقعية في إحداث التغير. كما أنني لم أسع إلى استبدال المواطنة الفردية النشطة بالحركات النضالية؛ فالمحقق أن مثل هذه المواطنة، وكما اتضح قبل قليل، يحتمل أن تتطور إلى فعل جمعي منظم. فالحركة الخضراء الشهيرة في إيران (والتي تعارض التزوير الانتخابي وتطالب بالإصلاح الديمقراطي)، لم تظهر من فراغ وإنما

لها جذور عميقة فى العديد من اللاحركات الاجتماعية، والتى انفجرت فـــى العلن بشكل جمعى عندما سنحت الفرصة السياسية بذلك فى يوليـــو ٢٠٠٩. ولذلك فمن الأهمية بمكان أن ندرك أن الحكم التسلطى لا يعمل بشكل مطرد على كبح الأفعال النضالية الجمعية والحركات المنظمة، فمن غير الـــواقعى أيضًا أن نتوقع – فى هذا الظرف – وجود مجتمع مدنى حى، ونشط، وقادر على النضال الجمعى. إن المجتمع يتكون فى النهاية مـــن أفـــراد عـــاديين، يتعبون وتسلب أخلاقهم، وعواطفهم. أما النشاطية السياسية، وهى الممارسات غير العادية التى تنتج التغير الاجتماعى، فإنها مهمة النشطاء السياسيين الذين يمكن أن يشحنوا العواطف الجمعية عندما تسنح الفرصة. وليـــست القـــضية التى نحن بصددها هى أن نقلل من الأهمية السياسة للحركات النضالية فـــى إحداث التغير السياسى، أو أن نهمل ضرورة فهم القوة القهريـــة للدولـــة. إن القضية، على العكس من ذلك، هى أن نكتشف الفـــضاءات المجتمعيـــة وأن نتعرف عليها، وأن ينبه المواطنون من خلالها النخـــب الـــسياسية القائمـــة ومؤسسات الدولة إلى حساسياتهم. وذلك فى أثناء ممارساتهم اليومية العادية، عبر فن الحضور.

إن هذا الشكل من إعادة تشكيل الدولة قد لا ينتج فقط مـــن المواطنـــة النشطة، أى من خلال تعليم الأفراد ومبادراتهم، ولكنه ينتج من التأثير طويل المدى للاحركات، أو من نشاطية الحركة الاجتماعية على وجه الخصوص. فالحركات يمكن، من خلال منتجاتها الثقافية– أى من خلال خلق وقائع حياتية جديدة، وتكريس أساليب حياة، وأنماط تفكير وسلوك ووجود وفعـــل جديـــد–

يمكن للحركات من خلال كل هذا أن تجعل الدول تتكيف مع توجهات مجتمعية جديدة، وأن تجبر السلطات بأن تأخذ في اعتبارها الحساسيات المنتشرة في المجتمع. وعلى سبيل المثال، فإن النظام الإسلامى فى إيران قد أُجبر على الاعتراف بالرغبة فى التحول العلمانى، والسياسة الديمقراطية، والحريات المدنية، والتى ساعدت الحركات الاجتماعية الإيرانية على تأسيسها فى نهاية التسعينيات. وعلى المنوال نفسه فإن حقيقية تكيف حزب العدالة والتنمية مع الديمقراطية العلمانية التركية، ليس علامة على الخداع أو الخوف من رد فعل الجيش التركى. على العكس من ذلك، فهو موقف اكتمل وتشكل من خلال الحساسيات الديمقراطية العلمانية للمواطنين الأتراك، سواء من التيار الدينى أو العلمانى. ولقد أطلقت على هذه العملية الشاقة الذى يؤثر بها المجتمع على الدولة – من خلال إقامة أساليب حياة جديدة وأشكال جديدة من التفكير، والوجود، والفعل – أطلقت عليها تنشئة الدولة **Socialization of the State** . وتعنى تدريب الدولة ورجالها على التكيف مع الحساسيات، والأطر المثالية، والتوقعات المجتمعية. إن تنشئة الدولة هى نوع من "الحوكمة المعكوسة". فهى يمكن أن تعمل باعتبارها نافذة حاسمة يمكن أن يحقق من خلالها المواطنون الإصلاح الديمقراطى فى الدول التسلطية، وأن يفرضوه عليها.

وقد يكون من السذاجة أن نعول كثيرًا على المجتمع على حساب ضعف الدولة. فإذا كانت الدولة تعانى أحيانا من التسلطية والقهر، فإن المجتمعات يمكن أن تعانى الانقسام، والنزعة الفردية، والمحافظة، والاستغلال. ومن ثم فإن تنشئة النظم السياسية، أى الدولة، على الحساسيات

الديمقراطية يمكن ألا يؤتى ثمــاره دون تــسييس المجتمــع نحــو الاتجــاه الديمقراطى. وإذا لم يحدث ذلك فإن المواطنة النشطة يمكن أن تتحول بسهولة إلى نوع من الشعوبية، والأصداء التسلطية، أو النزعة الفردية الأنانية التــى تجعل المواطنين تنعدم لديهم الحساسية الجمعيــة، والمــسئولية الاندماجيــة، والطموح. ومن ثم فمن الأهمية بمكان بالنسبة للمواطنة النــشطة أن تفكــر وتسلك بشكل سياسى، حتى داخل إطارها الفعلى المباشر، حتى وإن لم يكــن هدفها الثورة أو تغيير النظام؛ إنهــا يجــب أن تهــتم بالتــضامن والعدالــة الاجتماعية والنظام والاجتماعى غيير الاستبعادى.

إن المبادرات المتعلقة بتحقيق إصلاح ديمقراطى مكتفيــا بذاتــه فــى الشرق الأوسط الإسلامى، يجب أن تأتى من الحركات الداخلية فى المنطقة، تلك الحركات التى سوف تحسم الطريقة التى يمكن أن تقــدم بهــا المعونــة الدولية وزمن تقديم هذه المعونة. ولن تحقق جهود الإصلاح المــضنية فــى المنطقة سوى النزر اليسير من النجاح إذا ما تم نشر الديمقراطية وفرضــها عن طريق القوى الخارجية، وسوف يكون النجاح أقل إذا ما تم فرضها خلال الغزو والقهر.

الفصل الرابع عشر

الثورات العربية

لقد خطف الشرق الأوسط فى مشهد مثير – ذلك هو مشهد الثورة. فمن المغرب إلى سوريا، ومن إيران إلى الممالك فى الخليج العربى. أجبرت الانتفاضات الشعبية النظم التسلطية الراسخة على أن تقف على شفا جرف هار. فالثورات الشعبية قد أثارت الآمال ووسعت من المصالح وزعزعت النماذج النظرية المستقرة. فكيف يكون لنا القدرة على أن نفسر مسيرات هذه الثورات الملحوظة من منطقة كان ينظر إليها لسنوات طويلة خلت، من العيون الاستشراقية منذ أنها "آسنة ثقافيًا" و"عاجزة سياسيًا"، و"تقليدية بالضرورة" وأنها منطقة "ترعى" الشخصية التسلطية؟ وقد يكون "من المبكر جدًا" أن نجيب على هذا السؤال، ولكن ثمة آراء انتشرت بالفعل حول الأساس الذى قامت عليه هذه الانتفاضات. ولقد وصفت معظم التفسيرات التى ظهرت هذه الانتفاضات على أنها "ثورات شبابية"؛ وفسرتها آراء أخرى على أنها "ثورات شعبية" – ثورات أقرب إلى الثورات ما بعد الحداثية؛ أى التى تتصف بالانتشار وعدم وجود قائد له أيديولوجيات محددة. وفى الوقت الذى يصف فيه البعض الثورات على أنها ثورات ليبرالية، فإن القليل يذهبون إلى القول بأنها تجسد صورًا من الاحتجاج على اقتصاديات الليبرالية الجديدة

التى تركت آثارها على المجتمع العربى منذ التسعينيات. وأخيرًا فقد تم النظر إلى هذه الثورات من زاوية أخرى على أنها انتفاضات ديمقراطية علمانية – وهذا موقف يتعارض مع موقف أولئك الذين يدعون أن الثورات العربية تستلهم من الإسلام والسياسات الإسلاموية (ومن هؤلاء على سبيل المثال أنصار النظم التى تقلقها الثورة، وتنظيم القاعدة، والنظام الإسلامى فى إيران والجناح المحافظ فى الحزب الجمهورى فى الولايات المتحدة والحكومة الإسرائيلية).

والواقع أن جل هذه الانتفاضات السياسية لها قيادات منتشرة؛ وهى تشهد مشاركة كبيرة من جانب الشباب على أنهم أدوات الحراك جنبًا إلى جنب مع الطبقة الوسطى الحضرية، والجماعات المهمشة، والمسلمون الملتزمون بالإسلام؛ وأنهم جميعًا لهم مساعٍ ديمقراطية، غير أن التشكل الأيديولوجى لهذه الانتفاضات ومسيرة التغير السياسى تظل على درجة أكبر من التعقيد. ويدور السؤال المفتاحى هنا حول الكيفية التى تنتشر بها هذه الانتفاضات الديمقراطية، كما تنتشر النار فى الهشيم فى منطقة كان يسيطر عليها حتى وقت قريب السياسية القومية ذات الطابع المحلى (الشعبوى) من ناحية، والسياسية الإسلامية الأصولية من ناحية أخرى؟ وما الذى سبب هذا التحول، وما الدور الذى لعبه الواقع الحضرى فى هذه الانتفاضة السياسية؟ وبأى طريقة ترتبط هذه الثورات التى تنتشر فى أرجاء الوطن "باللاحركات" – التى عبرت عن صور النضال التى ينخرط فيها ملايين الفقراء، والنساء، والشباب فى حياتهم اليومية؟

ولقد افترضت فى العام ٢٠٠٧ فى مقال عن الثورات الإسلامية أن الخبرة الإيرانية "ربما تكون الثورة الإسلامية الأولى والأخيرة فى عصرنا الراهن". ذلك أن "نمو الحساسيات الديمقراطية والحركات الديمقراطية (فى الشرق الأوسط) من المحتمل أن يدفع الإسلاموية إلى أن تسير فى المسلك "بعد الإسلاموى"، مفسحة الطريق لتغير ديمقراطى يمكن أن يلعب فيه الإسلام دورًا حاسمًا. ويمكن أن تكون النتيجة نوعًا من ما أسميته بالثورات الإصلاحية **refolution** (وهى خليط من الإصلاحات والثورات، أو إنها باختصار ثورات إصلاحية)[1]. ولا يعنى هذا بحال أننى تنبأت بالثورات العربية. وأعترف بأننى لم أستطع أن أتصور عمق وسرعة وانتشار الحركات الشيعية المعاصرة والتى سوف تحدد مصير المنطقة إلى وقت طويل. ومع ذلك فإن المؤشرات حتى الآن تشير إلى أنها حركات "ما بعد إسلاموية" فى توجهها، وهى ثورة إصلاحية فى مسارها وهى "حضرية" فى توزيعها المكانى.

الثورات ما بعد الإسلاموية

إن ما بعد الإسلاموية هى نقد للإسلاموية من الداخل وهى مشروع بديل لمحاولة تجاوز الفقه السياسى، والدولة الدينية، وانتهاك حقوق المواطنين. فما بعد الإسلاموية، وهى ليست إسلامية أو علمانية، تنطلق من الدين، ولكنها تعلى من حقوق الأفراد. فهى تتصور مجتمعًا ينصهر فيه

التدين بالحقوق، والعقيدة بالحرية، والإسلام بالديمقراطية، إنها تأمل فى إقامة مجتمع داخل دولة ديمقراطية (علمانية) مدنية. ومن الأمثلة على ذلك حركة الإصلاح فى إيران فى أواخر التسعينيات، وحزب الرفاهيـة والعدالـة فـى إندونيسيا، وحزب الوسط فى مصر، وحزب العدالة والتنمية فـى المغـرب، وحزب العدالة والتنمية الحاكم فى تركيـا. وتختلـف الحركـات مـا بعـد الإسلاموية فى رؤيتها للقيم الديمقراطية والتزامها بها من حيث الدرجة[٢].

ويبدو أن الثورات المعاصرة فى الشرق الأوسط تكشف عن توجه مـا بعد إسلاموى. فمعظم هذه الثورات، والتى غابت فيها اللغة الدينية، تـرفض فكرة إقامة دولة دينية، على الرغم من أن المشاركين فيها ذوو عقيدة دينيـة راسخة. فالناس يبدون وكأنهم يملكون العقيدة بالفعل، ولكنهم يتعطشون إلـى الحرية. ففى إيران كانت الحركة الخضراء - وهى تتكون من أشـكال مـن الاحتجاج غير العنيف ضد تزوير الانتخابات الرئاسـية فـى ٢٠٠٩ - قـد تطورت إلى حركة ديمقراطية واسعة النطاق لزعزعـة الدولـة التـسلطية الإسلامية. وفى تونس كان هدف الثورة الرئيسى هو الإطاحة بديكتاتوريـة زين العابدين بن على، وتأسيس نظام سياسى ديمقراطى تواجه فيه المـشكلة المتفاقمة للاستبعاد الاجتماعى. ففى الوقـت الـذى وجـدت فيـه الحركـة الإسلاموية المحظورة، النهضة، لم تكن هناك أية شعارات دينية فى الثورة. لقد رفض حزب النهضة الإسلامى نمط الثورة الخمينية، واستـشرف قائـده راشد الغنوشى دولة ديمقراطية مدنية تتفق وروح الإسلام. ويلتـزم حـزب النهضة بشكل رسمى بالحفاظ على ما تتمتع به المكانة الشخـصية للأفـراد

فى تونس – وهى من أكثر الدول تقدمًا فى الوطن العربى – فى اتفاق مع الأحزاب العلمانية. كما كانت الثورة المصرية ثورة شعبية ومدنية، تراجعت فيها اللغة الدينية والنزعة القومية والمشاعر المعادية للغرب. والواقع أن معظم الجماعات الدينية – السلفيون والأزهر والكنيسة القبطية – قد عارضوا الثورة فى البداية. كما انضم إليها الحرس القديم من الإخوان المسلمين على نحو متردد بعد أن أجبروا على ذلك من خلال جماعات الشباب الذين تحدوا قادتهم بتعاونهم بشكل وثيق مع الليبراليين واليساريين فى تحالف شباب ثورة ٢٥ يناير. لقد كان المطلب الرئيسى للثوار هو "التغيير والحرية والعدالة الاجتماعية"، هذا على الرغم من أن بعض الجماعات السلفية المحافظة قد دعت إلى"حكم إسلامى" فى الشهور التالية للثورة.

ولقد تكونت قيادة الانتفاضة الليبية، المجلس الوطنى الانتقالى، من أطباء، ومحامين، ومدرسين، وبعض المعادين لنظم القذافى الذين وجدوا أنفسهم فجأة يقودون ثورة، ولم تضم إسلاميين أو أعضاء من تنظيم القاعدة. وطبقا للمتحدث الرسمى للثوار، (عبد الحق خوجه)، فإن المتطرفين الإسلاميين ظلوا هامشيين لأن القذافى قد سحقهم. وأكد على أن "الليبيين جميعا يريدون ديمقراطية مدنية وليس ديكتاتورية أو قبلية أو نظامًا يقوم على العنف والإرهاب". وعلى المنوال نفسه فإن جماعات المعارضة الرئيسية فى اليمن سعت إلى إنهاء ديكتاتورية على صالح وإقامة دولة مدنية وبصرف النظر عن حزب الإصلاح ذى التوجه الإسلامى، فليس هناك من دليل على حضور الإسلاميين فى الانتفاضة. وينسحب هذا القول على أى فصيل دينى.

ويمكن أن نجد الشيء نفسه فى سوريا حيث تم سحق الجماعــة الإســلامية، وجماعة الإخوان المسلمين عن طريق حافظ الأسد منذ وقت طويل مــضى، وحيث كانت جماعة العلماء (رجال الدين المحافظين) يقفون بجانب النظـــام، أما عن التوترات السياسية فى البحرين (وهى دولة ذات أغلبية شيعية تحكمها أقلية سنية) فقد تداخلت ومن هنا بدت وكأنها تشى بتوتر دينى. ومع ذلك فقد كان التيار الرئيسى للمعارضة هنا يريد أن يحول البلد إلى ملكية دســتورية. كما أنها أرادت إقامة حكومة منتخبة، وصحافة حرة، وتنظيمات مجتمع مدنى حرة، وإنهاء الممارسات التمييزية (كما فى العمل، وتوزيــع الثــروة) ضـــد الأغلبية الشيعية. وفى إشارة إلى الاستقلال، فقد رفض الثــوار محـــاولات إيران أن تستغل المعارضة الشيعية. وأخيرًا فإن حركة المعارضة فى كل من المغرب والأردن قد دعت إلى مزيد من الديمقراطية اســتجاب لهـــا الحكـــم الملكى فى البلدين ببعض الإصلاحات السياسية.

إن هذه الثورات المدنية غير الدينية ذات الانتشار الواسع تمثل قطعية مع سياسية المنطقة التى امتدت من منتصف الثمانينيـــات حتـــى منتــصف التسعينيات، تلك الفترة التى انشغلت فيها الطبقة السياسية بالممارسات السياسة القومية والأخلاقية والمضادة للصهيونية، والتى تم صياغتها بشكل كبير فـــى إطار النموذج الإسلاموى. والسؤال الآن كيف حدث هذا التغير؟

لقد ظهرت الأفكار ما بعد الإسلاموية فى إيران فى وقت مبكر يرجـــع إلى منتصف التسعينيات فى أثناء مرحلة "إعادة البناء" فيما بعد الحرب تحت رئاسة الرجل التكنوقراطى رافسنجانى، حيث تحدث أعداد من (اللاحركات)

الاجتماعية، شارك فيها الشباب، والمرأة، والمثقفون من ذوى التوجهات الدينية، تحدت الدولة الدينية التسلطية. ولقد جسدت "حركة الإصلاح" فى التسعينيات، والتى تمثلت فى السلطة الحكومية تحت رئاسة الرئيس خاتمى (١٩٩٧ – ٢٠٠٤)، جسدت هذه المشاعر الديمقراطية وما بعد الإسلاموية. أما الدول العربية، فعلى عكس إيران؛ فإنها لم تخبر حدوث "ثورة إسلامية"، فلم يحدث الانعطاف السياسى إلا بعد عقد من الزمان. لقد ظهرت بوادر مبكرة "للسياسة الجديدة" فى مصر فى بداية العام ٢٠٠٠. ولقد تجلت بشكل مبدئى فى الأنشطة التى شاركت فيها اللجنة الشعبية للتضامن مع الشعب الفلسطينى والشعب العراقى، وتبلورت بشكل أوضح فى حركة كفاية ذات التوجه الديمقراطى، والتى دشنت بداية سياسة ما بعد القومية (التى تركز بشكل أكبر على الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الداخل أكثر من تركيزها على الهيمنة الخارجية)، وما بعد الأيديولوجية (تجاوز الحدود الأيديولوجية، خاصة الانقسام بين الدينى والعلمانى، وبين اليساريين والقوميين)، وسياسة ما بعد الإسلاموية وجميعها تراكم فى ثورة ٢٥ يناير.

وقد يحق لنا أن نسأل الآن لماذا حدث ذلك وكيف حدث؟ إن العناصر المشكلة لهذا الحدث تشتمل على فاعلين جدد، وبيئة سياسية جديدة، وأساليب وطرق جديدة للتعبئة، والتى أثمرت جميعا عبر سلسلة من التغيرات البنائية التى شهدتها المجتمعات العربية فى العقدين الماضيين. لقد عملت الدول التسلطية، والتى كانت قد تأثرت تأثرًا كبيرًا بالعولمة، عملت على نحو غير مقصود على خلق بيئات وفاعلين بإمكانهم تحدى منطق هذه الدول.

لقد أصبحت مجتمعات الشرق الأوسط فى العقدين الماضـيين أكثـر تحضرًا وأكثر ارتباطا بالعولمة، يعيش ٦٥% من سكانها فى المـدن. وفـى الوقت نفسه قد بدأت تدخل عناصر حضارية معينة (نظم، ووسائل اتـصال، وتعليم) فى اختراق الريف، مؤدية إلى دمج الحياة الريفية فى خضم المجتمع القومى والسياسية القومية. فالكثير من القرويين الآن يتمتعـون بالكهربـاء، والتليفونات، وأجهزة التلفاز، وتقسيم العمل، والأعمال الخدميـة (الميكنـة، والمخابز، والمدارس)، كما يوجد الـشباب الـذين يـستخدمون الـسيارات ويحصلون على الدرجات الجامعية، وفى المقابل هناك الحياة الحضرية التى ولدت الرغبات، والمطالب، والاستحقاقات، خاصة "حق الحياة فى المدينـة" (مثل الحصول على عمل، ومسكن ملائـم" وخـدمات حـضرية معقولـة، واحترام) وهو ما فشلت النظم التسلطية فى تحقيقة. لقد غرست المدينة فـى سكانها بعض الحقوق والاستحقاقات التى يؤدى انتهاكها إلى شكل عميق من أشكال عدم الرضا. فزوجة المهاجر إلى المدينة سوف تعتبر أن وجود ميـاه جارية فى مطبخ منزلها ضرورة وحق - وهو وضع يختلف عن حالها فـى القرية عندما كان عليها أن تحصل على المياه من بئرٍ بعيد(*).

ومن ناحية أخرى، فإن هناك تحول ديموجرافى كبيـر جعـل هـذه المجتمعات تتشبع بالشبابية، حيث تقدر نسبة من تقل أعمارهم عن ٣٥ سـنة

(*) وقد لا ينطبق هذا الحكم على القرية المصرية التى يوجد بها منازل كثيرة بها مياه جارية، كما أن أهل القرية لا يحصلون مطلقا على مياههم من آبار، وإنما من صنابير موجودة فى أماكن مختلفة فى القرية، وهى تزود من لا توجد فى منازلهم مياه جارية بالمياه التى تأتى من شبكة مياه من داخل القرية أو من خارجها. (المترجم)

بحوالى ٧٠%. وفى هذه البيئة يواجه الكثير من صغار السن ضغوطًا كبيرة لتحقيق مطالبهم (الحرمان الاقتصادى، الضبط الاجتماعى، والضغوط الأخلاقية) – من ذلك مثلا اتباع معايير استهلاك حضرية، وممارسة الاستقلال، وضمان مستقبل آمن. كما أن هذه المدن توفر لسكانها فرصًا عظيمة لبناء هويات جمعية ولتحقيق التماسك الاجتماعى. وتلك هى المدن التى يتحول فيها الأفراد الصغار من ذوى الميول والأهواء المتفرقة إلى شباب، أى إلى فاعلين جمعيين (يحدث ذلك فى التجمعات على نواصى الشوارع، وفى المقاهى، والمدارس والجامعات، وأخيرًا.. فى العالم الافتراضى وشبكات التواصل الاجتماعى).

وفى الوقت نفسه فإن هذه المجتمعات الشبابية والحضرية قد أصبحت الآن مجتمعات متعلمة، حيث يوجد أكثر من ٩٠% فى الفئة العمرية من ١٤-٢٤ قادرين على القراءة والكتابة أو يحملون درجات جامعية. فمع التوسع الشديد فى مؤسسات التعليم العالى فى السنوات الأخيرة (هناك الآن أكثر من ٢٨٠ جامعة فى منطقة الشرق الأوسط) يخرج الآلاف من خريجى الكليات كل عام إلى أسواق العمل المتعددة القطاعات – وهى الأسواق التى تم تحريرها بشكل كبير عن طريق سياسات التكيف الهيكلى التى فرضها البنك الدولى وصندوق النقد الدولى منذ بداية التسعينيات. ففى إطار إعادة الهيكلة هذه ازدهرت الجماعات الافتراضية والمترابطة ترابطًا كبيرًا فى هذه القطاعات الأكثر ارتباطًا بالعولمة مثل قطاع التكنولوجيا المتقدمة، والترفيه، والتنمية العقارية، والاتصالات، وقطاع التصدير والاستيراد، بينما

تم إزاحة الجماعات الأقل حظًا من الاستفادة بعوائد التنمية التي يتوقعونهـا. وفى إطار مثل هذه البيئة الاقتصادية عانت منطقة الشرق الأوسط من وجود أعلى معدل للبطالة فى العالم خاصة بين الشباب (٢٥%). إن البطالـة بين المتعلمين تعليمًا عاليا فى منطقة الشرق الأوسط تصل إلى ضعف معدل البطالة فى العالم. أما فى مصر فمن المتوقع أن يظل خريجو الجامعات بغير عمل بنسبة تصل إلى عشرة أضعاف مقارنة بالحاصلين على تعليم ابتدائي(*). كما أن ٧٥% من خريجى الجامعة من النساء السعوديات يعانين من البطالة.

وفى إيران نجد أن تحرير الاقتصاد وتعدى الدولة على التجمعات غير الرسمية قد أدى إلى ظهور اضطرابات حضرية فى المدن الكبرى فى بدايـة التسعينيات. فالمقاومة القادمة من أسفل جنبًا إلى جنب مع المواجهات الحزبية وتوجه النظام السياسى إلى النزعة الشعبوية المعتمدة على الإثارة، وعمليات "الخصخصة" المفرطة (تحويل الملكية العامة إلى مؤسسات "شبه رسمية" مثل الحرس الثورى) كل ذلك أدى إلى كبح جماح عمليات التحرر الاقتـصادى. ومن ثم فقد ظلت سياسة الرفاهية سياسة تعتمد على الزبائنية والانتقائية وعدم العدالة. أما فى الوطن العربى فقد تسبب تراجع الدعم الحكومى، ووجود حالة من عدم الأمان فى العمل، وتردى الخدمات الاجتماعية فـى قيـام أحـداث

(*) قد يتناقض مدلول هذا الرقم مع الواقع. فالدلالة هنا تعنى أن خريج الجامعة قد لا يجد فرصة عمل، لأنه لن يعمل فى الأعمال التى يعمل فيها الحاصل على الابتدائية أو غير المتعلم. وثمة مؤشرات واقعية تدل على أن طبيعة العمل لا ترتبط بالضرورة بالشهادة الحاصل عليها الشخص. فكثير من خريجى الجامعات يعملون فى أعمال لا ترتبط بتخصصاتهم ولا تحتاج إلى مهارة جنبًا إلى جنب مع غير المتعلم. (المترجم)

الشغب الحضرية فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات فى القاهرة، والخرطوم، وتونس، والرباط، وبيروت، وعمان. ولقد خصصت الكثير من الدول العربية، لتفادى التأثيرات المقلقة المترتبة على الاستبعاد الاجتماعى، خصصت جزءًا معقولا من مهام التنمية والرفاهية إلى المنظمات غير الحكومية التى يتنامى عددها بسرعة، والجمعيات الخيرية الدينية، والمشاريع متناهية الصغر. ولكن هذه التدابير، والتى غالبا ما تؤطر فى ضوء منطق الليبرالية الجديدة، فشلت فى أن تواجه حاجات الرفاهية، هذا إذا غضضنا الطرف عن مظاهر اللامساواة العميقة التى ترتبت على نهاية العقد الاجتماعى وتناقص الدور المتعلق بالدول. ولم يكن أمام المهمشين فى هذه البيئة الشحيحة إلا أن يلجأوا إما إلى الاقتصاد المعيشى، والاعتماد على الذات، والزحف الهادئ (مثلما يحدث فى بناء المساكن بغير تراخيص، أو الحصول على عمل بغير الطرق القانونية) أو انتظار فرصة للانفجار. فعندما ارتفعت أسعار الطعام فى نهاية عام ٢٠٠٠م انفجرت سلسلة جديدة من الغضب الحضرى فى المدن الكبرى، كما انتشرت الإضرابات العمالية فى الصناعات التى خصصت "لإعادة الهيكلة" فى ضوء السياسة الليبرالية الجديدة. ففى تونس، وقبل حدوث الثورة بشهور قليلة، ظهرت احتجاجات اجتماعية بما فيها قتل الذات(الانتحار) فى المناطق المركزية الداخلية فى جفصة، وكاترين وسيدى أبو زيد – وهى المناطق التى شهدت وجود فساد بين النخبة وتجسيد مكانى لآثار الليبرالية الجديدة فى تونس.

ومن بين نتائج هذا التطور غير المتساوق فى الشرق الأوسط ظهور طبقة وسطى من الفقراء، وهى طبقة لعبت دورًا رئيسيًا فى ثورات الربيع العربى عام ٢٠١١. إن هذه الطبقة المتناقضة يوجد فيها من يحمل شهادة جامعية، ويعرف عن العالم، ويستخدم وسائل الاتصال الجديدة، ويتوقع أن يعيش أسلوب حياة الطبقة الوسطى. ولكنه يدفع لظروف الحرمان إلى أن يعيش معيشة فقراء الحضر فى المناطق المزدحمة بالسكان والتجمعات العشوائية، وأن يقوم بأعمال ذات مكانة متدينة فى الاقتصاد الموازى – مثل سائقى التاكسى، وبائعى الفاكهة، والباعة الجائلين، وخدمة الأغنياء. إن الطبقة الوسطى الفقيرة تشكل حوالى ٤٦% من العرب الذين يعيشون الآن فى تجمعات سكانية مكتظة. كما تشكل ما بين ٤٠% و ٥٠% ممن يعملون فى القطاع غير الرسمى وغير الآمن.

إن "الطبقة الوسطى الفقيرة" ليست تشكيلاً جديدًا فلقد بدأت ملامحها منذ الثمانينيات، ولكن يبدو أنها اتسعت اتساعًا كبيرًا مع تحرر الاقتصاديات العربية بشكل كبير منذ التسعينيات. ولقد حدث فى الثمانينيات والتسعينيات أن انخرطت معظم هذه الشريحة فى الطبقة السياسية التى تسيطر عليها المشاعر القومية والإسلاموية، هذا على الرغم من أن الكثيرين منهم، فى ضوء وجودهم الصعب، ومثلهم مثل كل التجمعات الغاضبة، ينخرطون فى نضالات يومية لتحسين ظروفهم بطريقة غالبا ما تكون فردية وهادئة. ففقراء الحضر يسعون إلى ضمان المسكن، والتضامن مع جماعاتهم، وكسب العيش باختراع أعمال فى اقتصاد الشارع والاقتصاد المعيشى المتسع. وقد سمعت

المرأة المسلمة جاهدة لتأكيد وجودها في العلن، بالذهاب إلى الجامعة وتأكيد العدالة في المحاكم. وينتهز الشباب كل فرصة لتأكيد استقلالهم، وتحدى الرقابة الاجتماعية، والتخطيط لمستقبلهم، هذا على الرغم من أن الكثيرين منهم يظلون في حالة من التشظى ويحلمون بالهجرة إلى الغرب. وغالبًا ما تختلط هذه الصور من النضال الهادئ "اللاحركات" بالممارسات العادية في الحياة اليومية التي تجمع شذرات من القوة والفرصة عن طريق صناعة صور من الحراك والتنظيم. وفي نهاية العقد الأول (من الألفية) حانت الفرصة، لتدخل هذه الجماعات المهمشة التي كانت نشطة في اللاحركات الاجتماعية ليعظم فرصها في الحياة، لتدخل في إطار النضالات السياسية التي اتخذت الآن شكل اتجاه بعد أيديولوجي.

وهناك ثلاثة تطورات ساعدت على تشكل هذه الرؤية السياسية الجديدة. أولها أن الطبقة السياسية قد أدركت أن مواقفها القومية والمعادية للإمبريالية، والمناصرة للقضية الفلسطينية لن تكون مجدية مادام أنها تنصهر في الجدل الديماجوجي للنظم التسليطة. ومن ثم فقد تهيأت الظروف لتوجيه النضالات الليبرالية نحو المسألة الداخلية الأساسية – أعني الديمقراطية. وثانيهما أن السياسية الإسلاموية قد بدأت تفقد هيمنتها في الشرق الأوسط فيما بعد ١١ سبتمبر. وواجه النموذج الإيراني أزمة عميقة بسبب لجوئه إلى القمع، وكراهية النساء، وتبني الاتجاهات الاستبعادية، وعدم التزامه بالوعود التي يقطعها على نفسه؛ ولقد كانت النزعة ما بعد الإسلاموية في إيران نابعة من هذه الأزمة. فالعنف القاسي والتطرف الذي تمارسه القاعدة قد تسبب في

انتشار الخوف من الإسلام الذى عانى منه كثير من المسلمين العاديين. هـذا فضلاً عن التحدى الذى واجهته الإسلاموية التركية فى مواجهتها للحساسيات العلمانية القوية، ومساهمة المؤسسة العسكرية التركية فى ظهور حزب ما بعد إسلاموى "حقق نجاحًا" وهو حزب العدالة والتنمية. إن النزعة الإسلاموية فى المنطقة قد واجهت تحديًا خطيرًا من الداخل والخارج على حد سواء – من العلمانيين وغير العلمانيين الذين كانت لديهم مخاوف من أن يؤدى إهمال الإسلامويين لحقوق الإنسان، والتسامح والتعددية إلى رفعها من عالم السياسة والدين. فلم يعد أصحاب العقيدة قادرين على قبول استغلال الإسلامويين للإسلام كوسيلة للحصول على قوة وتميز. لقد حان الوقت لإنقاذ الإسلام والدولة عن طريق إهمال فكرة الدولة الإسلامية.

لقد انتشرت هذه الطرق فى التفكير فى الدوائر الإسلاموية، وأدت إلى إجبار النشطاء ورجال الأيديولوجيا إلى إعادة التفكير فى مشروعهم السياسى الاستبعادى، والشعوبى، وغير الديموقراطى. ولقد ظهر بعض الإسلامويين فى العلن، ليعبروا بشكل صريح عن إدانتهم لتصورتهم الاستبعادية الجارحة، مثلما حدث فى إيران وإندونيسيا،، كما حاول البعض الآخر، مثل الإخوان المسلمين فى مصر، إلى السير فى خطى متدرجة وعملية كلما أثرت فيهم الأحداث الجارية. إن النزعة ما بعد الإسلاموية قدمت إطارًا يمكن من خلاله أن نتصور رؤية اندماجية بديلة للسياسة الدينية. المسلمون بإمكانهم الآن أن يظلوا مسلمين، وهم يتصورون فى مخيلتهم دولة ديموقراطية. وتقف تركيا

كنموذج مرغوب فيه. ويبقى التحدى الآن فى إيجاد وسيلة لتنظيم الأنشطة وتعبئة الجهود لأحداث تغير سياسى. وتقدم تكنولوجيا الاتصال فرصة لتحقيق ذلك، وهذا هو التطور الثالث.

ثمة مشكلة أساسية تواجه الطبقة السياسية فى الشرق الأوسط، وهى كيف تبقى وتتعامل مع تحدٍ جمعى فى مواجهة الدول القمعية التى لا تقبل الحراك الحر والمفتوح. لقد ظلت النشاطية السياسية لسنوات عديدة، منذ الثمانينيات، ظلت مقصورة على سياسة الحزب التقليدى، وهى طريقة قديمة فقدت فاعليتها وجدواها فى السنوات الأخيرة. لقد لجأ الراديكاليون الإسلاميون إلى نموذج التنظيم السرى على غرار مذهب لينين؛ كما أُجبرت النشاطية السياسية الطلابية على أن تبقى داخل الحرم الجامعي؛ أما العمال فقد قاموا باضطرابات مفاجئة، تتعدى حدود التنظيمات التقليدية؛ أما المهنيون من الطبقة الوسطى فقد لجأوا إلى المنظمات غير الحكومية؛ وانخرط الجميع فى سياسة الشارع كلما سنحت لهم الفرصة فى مظاهرات لمساندة القضية الفلسطينية. ولكن الدوائر الأكثر اتساعًا من فقراء الحضر، والنساء، والشباب فقد لجأت إلى "اللاحركات" لتحسين فرص حياتهم. ولقد تطورت بعض اللاحركات هذه بالفعل إلى صور من الاحتجاج الجمعى النضالى. فلقد تظاهر فقراء الحضر فى أواخر عام ٢٠٠٠ فى مصر ضد ارتفاع أسعار الطعام خاصة الخبز. وقد عبروا عن غضبهم العام من نقص مياه الشرب فى مناطق سكنهم.

أما الحركات الاجتماعية المنظمة (التى يوجد بها شـبكات مقـصودة، وحرة، ومكتفية بذاتها بين نشطاء جمعيين) هذه الحركات غالبا ما تقع ضحية محاولات النظم لاغتصاب مقراتها، والقبض على قادتها وتعطيل شـبكاتها. وبهذه الطريقة استطاعت النظم أن تخضع "الفاعلين الجمعيين"، ولكنها لم تكن قادرة قط على أن توقف "الأفعال الجمعية". إن اللاحركات (أى الممارسـات الجمعية النضالية غير المخططة للأفراد والأسر كل على حده) قد انتـشرت بشكل كبير لتجنب قمع النظم للفاعلين الجمعيين والتنظيم الجمعى. ولقـد أدى الاتصال الإلكترونى المتزايد منذ منتصف عام ٢٠٠٠ (عبر الأطباق المتصلة بالأقمار الصناعية، والهواتف المحمولة، والإنترنت والتدوين، وأخيرًا الفيس بوك والتويتر) إلى تثوير صور الاحتجاج الجمعي؛ فقد أتاح ذلـك الفرصـة لوجود مجال عام لا يخضع للرقابة يتم فيه الاتصال علـى نحـو مقـصود، والمناقشة، ودعم التعبئة دون تحمل تكلفة اقتصادية أو سياسية كتلك المتصلة بالتنظيمات التقليدية. وعلى الرغم من أن الناشطين السياسيين قد ظلوا علـى نحو "غير منظم"، وبدون قيادة، أو اتصال دائم، فإنهم قد نجحوا فى أن يبقوا محصنين ضد القمع فى أثناء عملهم وفى أثناء إدارتهم لتحريك الجماهير. إن حركة ٦ إبريل فى مصر والتى استطاعت أن تحشد ٦٠٠٠٠ فـرد لـدعم إضراب عمال الغزل فى عام ٢٠٠٨، كانت الأولى من نوعها فى مثل هـذه الحملات التى تتم عبر وسائل الاتصال الاجتماعى. وبعد ذلك بعام استخدمت حركة الخضر فى إيران الوسيلة نفسها بشكل جدى فى حملتها التى وصـلت بسرعة إلى مستوى العالم. وفى الوقت الذى تفجرت فيـه الثـورات، كـان

حوالى ٢٠% من العرب أو ما يقدر بخمسين مليون شخص متصلين بالإنترنت، يستخدم ٢٠ مليون شخص منهم الفيس بوك. وفى تونس، ومن بين عشرة ملايين نسمة هم مجموع سكان تونس، كان هناك ما يقرب من ٣ ملايين نسمة، منهم ٧٠% من صغار السن يستخدمون الإنترنت[٣].

وهكذا استطاعت الدول العربية أن تنتج، عبر الفاعلين الغاضبين، والتفكير السياسى الجديد، والقنوات الجديدة للاتصال والتعبئة، أن تنتج مجالاً عاما جديدًا – يتسم بتوجه ما بعد قومى، وما بعد أيديولوجى، وما بعد إسلاموى. ويقف هذا التفكير الجديد وراء الثورات العربية. وقد انتشرت رموز الثورة ومزاجها عبر الوطن العربى مثل الفيضان الهادر، وذلك عبر الأحاديث اليومية، والثقافة السياسية، وعبر اتصالات الناشطين العابرة للحدود – وكان لسان حالهم جميعا يقول: "إذا كان التونسيون قد فعلوها، فلماذا لا نفعلها نحن؟"

الثورات الدوارة (الجوالة)

لقد لعبت وسائل الاتصال الاجتماعى الجديدة مثل هذا الدور الحيوى فى الانتفاضات التى وصفت فى العادة على أنها "ثورات الفيس بوك". ولكن الثورات لا تظهر فى العالم الافتراضى؛ إنها تحدث فى العالم الواقعى وداخل فضاءات واقعية. كما أن الثورات تمتلك أيضا بعض الجوانب المكانية، هذا إذا غضضنا الطرف عن عنصرى الفعل والحدوث الوقتى.

فبجانب السؤال حول السبب فى حدوث الثورات ومن الذى أحدثها، فإننا يجب أن نسأل أيضا عن المكان الذى ظهرت فيه. وبشكل أكثر دقة، ما وشائج الصلة بين المكان والواقع الحضرى وبين الحركات الثورية. إن بإمكاننا أن نتحدث عن ثلاثة جوانب مهمة فى الحياة الحضرية – "الفاعلون الحضريون" (الذين لهم مطالب خاصة، ورغبات، وحاجات بجانب ما يملكون من إمكانيات)، و"الإشكاليات الحضرية" (أو القضايا المتصلة بالعمليات الحضرية، والالتزامات، والاستحقاقات أو الحقوق)، و"المكان الحضرى"، سواء كان اجتماعيا أم فيزيقيا، والذى يجسد علاقات بعينها للقوة ويمنحها دفعة لتظهر.

إن حياة المدن تضع مطالب صعبة على قدرات الناس ومواردهم، فهى تولد مطالب واستحقاقات لا تحترمها الدول التسلطية الفاسدة. ولكن المدن توفر أيضا إمكانات لسكانها لتحقيق آمالهم وبناء هوياتهم والاتصال بالشبكات الأوسع. ويعمل الفقراء فى مجتمعات الشرق الأوسط على التكيف مع حياتهم الحضرية وتحسينها فى عملية نضال طويلة للحصول على فرص الحياة المتوقعة – الأرض لبناء المساكن، والخدمات الحضرية، والعمل، والفرص التى تضمن مستقبلاً أفضل لأطفالهم. وتعمل صور النضال هذه على خلق اختلاف حقيقى فى حياة فقراء الناس. كما يشعر الفقراء فى العادة، ربما بسبب وضعهم غير القانونى فى المدينة، يشعرون بعدم الأمن، والوجود الحذر، وقهر الدولة. إن قصة محمد بوغزيرى، بطل الثورة التونسية، وهو متعلم يعمل بائعا فى الشارع، تدل على أن تعديه على الحيز العام الذى تملكه

الدولة قد جعله يتصادم مع الشرطة التى تعاملت معه بقسوة، الأمر الذى دفعه إلى أن يقتل نفسه بشكل تراجيدى مما أدى إلى قيام الثورة، وتعكس القصة الاحتمال السياسى لهذه "اللاحركات".

وفى الوقت نفسه فإن الشباب الحضرى المتعلم المسلح بالمعرفة بوسائل الاتصال الحديثة قد بدأ فى حملة منقطعة النظير لكى تُسمع صيحات غضبة ضد كل صور عدم العدالة التى خضع لها كل من بوعزيزى فى تونس، وخالد سعيد فى مصر. إن الشباب الحضرى، سواء أكان فقيرًا متعلمًا أو مستقرًا من الناحية الاقتصادية، يعد أداة لبدء هذه الثورات غير العادية. ولكن الشباب فى حد ذاتهم لا يمكن أن يحدثوا اختراقًا فى النضال الثورى. إن هذا الاختراق يأتى فقط عندما ينخرط الناس "العاديون" فى هذه السلسلة من المواجهات غير العادية؛ وعندما ينضم آباء الشباب وأقاربهم من الكبار، من غير الناشطين أو الأفراد الذين يظهرون كمهمشين، إلى احتجاجات الشارع أوالإضرابات العامة. لقد تضمنت الثورة العربية مشاركة كثيفة للناس من مختلف المشارب (الطبقة الوسطى، والعمال، والمرأة، وبعض سكان العشوائيات، وبعض سكان الأقاليم) أولئك الذين تدفقوا فى الشوارع، محتلين الميادين الحضرية ذهابا وإيابا. ولقد كان بإمكان المحتجين، فى وجودهم المهيب فى الشارع، أن يدركوا وزنهم وأعدادهم الرهيبة.

ففى تونس أصبح ميدان بورقيبة فى الجزء الحديث من المدينة ومنطقة الخشبة فى المدينة أصبحت رمزًا للاحتجاج الجماعى، وذلك قبل قليل من أن يتحول ميدان التحرير إلى تجسيد انتفاضات الشوارع بشكل لم يسبق له مثيل.

فهنا وفى هذا الدوار الفسيح تجمعت الحشود، ونصبت المنصات، ورفعت اللافتات حاملة رسائل ثورية، ونصبت الخيام لإيواء من يقضون الليل. ولقد تم تنظيم جماعات للنظافة، وأخرى للأمن جنبًا إلى جنب مع الفرق الطبية. أما فى المقرات المنتشرة حول الميدان، فقد بدأ القادة من جميع المشارب فى مناقشة الاستراتيجيات، وتوزيع المهام، وتوزيع الموارد – الطعام، وأماكن قضاء الحاجة، ووسائل الاتصال، وما شابه ذلك.

ولقد انتقلت فكرة التحرير بسرعة إلى مدن عربية – إلى ميدان التغيير فى صنعاء، وفى مدينة دير الزور فى سوريا، وفى الميدان الأخضر فى ليبيا. ولقد قام الشباب السعودى، الذين أحاطهم قمع الشرطة، بإقامة ميدان للتحرير فى العالم الافتراضى – عندما اتحدوا سويا واتصلوا بعضهم ببعض وتحاوروا حول مستقبل الأمة. واتجه المحتجون من مدينة تعز إلى ميدان سفير، كما اتجه السوريون فى حماة إلى ميدان العاصى. وفى الثانى من يوليو ٢٠١١، احتل حوالى ٢٠٠,٠٠٠ محتج سورى هذا الميدان فى قلب المدينة حيث قمع النظام التمرد من قبل فى العام ١٩٨٢، والذى راح ضحيته ٢٠,٠٠٠ محتج. ولقد أصبح هذا الشعار "سوف نظل فى الميدان حتى رحيل النظام"، أصبح إستراتيجية رئيسية بالنسبة للمحتجين. وعندما دخل الثوار الليبيون طرابلس فى الحادى والعشرين من أغسطس ٢٠١١ فى معركتهم النهائية للإحاطة بالقذافى، ركزوا أكثر من أى مكان آخر على احتلال ميدان الشهداء فى قلب العاصمة (الذى كان يسمى من قبل الميدان الأخضر). ومن هنا نجد أن الشرطة والثوار كانوا يقاتلون من أجل الاستيلاء على هذه الفضاءات الحضرية، كما لو كان مصير الثورة يعتمد على من يسبق إلى احتلالها.

ومن المفارقات فى سياسة المكان أن هذه الميادين الفسيحة الحديثـــة، والتى شيدت مستلهمة أفكـــار البـــارون الفرنـــسى هوســـمان **Haussmann** (فقد أخذت القاهرة الفكرة من باريس، كما أن ميدان بورقيبة قد تم بناؤه على يد كولونيل فرنسى)، نقول إن هذه الميادين قد شـــيدت فـــى الأصـــل لمنـــع المظاهرات والثورات؛ ولكنها فى الواقع عملـــت فـــى الاتجـــاه المعـــاكس. فالمحتجون يستخدمون هذه الميادين بسبب مركزيتها، ورمزيتهـــا، وسلاســـة الحركة، وفوق كل ذلك، اتساعها وأهميتها. وهكذا نجد أنه فى الوقت الـــذى تحولت فيه هذه الفضاءات إلى "أماكن" غير عادية لما تحملـــه مـــن معـــانٍ سياسية، إلا أنها تحولت بالنسبة للموظفين الرسميين إلى عبء. فلقد كان على السلطات أن تضع حواجز، وأن تسد الطرقات، وأن تشوه معالمها الفيزيقيـــة لكى ترفع عنها المعانى السياسية التى لصقت بها. وفى هذا الإطار عملـــت السلطات فى البحرين وبشكل عنيف على تسوية ميدان اللؤلؤة بالأرض، وهو تحرير مدينة المنامة، وذلك لمحو القيمة التى ألصقها بـــه المحتجـــون. أمـــا النظام السعودى فقد أعلن أن مظاهرات الشوارع "ضد القـــانون الإســـلامى والقيم المجتمعية"، مقدمًا ٣٦ مليار دولار كمكافأة للمـــواطنين (فـــى شـــكل قروض دون فائدة لشراء المنازل، ومساعدة العاطلين، وقضاء الديون، ومنح للطلاب)، وذلك لكى لا يخرجوا فى مظاهرات.

ولم تكن الروح الثورية مقصورة على مراكز المدينة الكبيرة. فقد كانت الأمور تغلى أيضًا فى "الأطراف" – فى الأقـــاليم، والمنـــاطق العـــشوائية، والمناطق المزدحمة بالسكان بالمدن، حيث يسكن حوالى ٤٦% مـــن ســـكان

الحضر. وفى زيارتى لواحدة من هذه المجتمعات (إمبابة) فى القاهرة، أمكن لى ملاحظة علامات عديدة تشتمل على اللافتات، والشعارات، وصور شهداء الثورة على حوائط المنازل. ولقد نظم الناشطون المحليون فى هذه المنطقة مظاهرات حاشدة فى الأيام الأولى من الثورة؛ لقد دخلوا فى عراك مع الشرطة، ودعوا إلى سقوط النظام، ونجحوا فى الحصول على دعم المحليات. والحقيقة أن كثيرًا من جماهير الألتراس – مهووسو كرة القدم – والذين تصادموا عدة مرات مع الشرطة ومع بلطجية النظام السابق، قد جاءوا من رحم التنظيمات المحكمة التى تؤسس فى مثل هذه المناطق(*). إن العشوائيات تأوى ليس فقط أهل الريف، والأميين، والفقراء، ولكنها تأوى أيضًا قطاعات من "فقراء الطبقة الوسطى" – موظفو الحكومة، والمتزوجون الجدد من المتعلمين، جنبًا إلى جنب مع أصحاب المهن المتخصصة مثل المحامين والمدرسين الذين لا يستطيعون تأمين منازل فى السوق الرسمى. وقد يكون صحيحًا أن المهاجرين الريفيين والمطحونين من الفقراء قد فضلوا أن يبقوا بعيدًا عن هذه الحركات الوطنية الواسعة النطاق. فغالبا ما تكون ديناميات مثل هذه الفورات السياسية غير واضحة للكثيرين منهم، وخصوصًا ما تؤدى إليه من نتائج. ولذلك فإنهم يفضلون أن ينتظروا وأن يروا النتيجة. وبالنسبة لأغلبهم، فإن الثورات تبقى حوادث مجردة لا يمكن أن تتجسد فى حياتهم الحذرة. على العكس من ذلك، فإنهم يميلون إلى الانخراط فى النضالات

(*) هذه العبارة غامضة، فأى تنظيمات تلك، وهل الألتراس يأتون فعلاً من هذه المناطق العشوائية، نحن بحاجة إلى دراسة لإثبات ذلك، لأن الفرضية العامة تقول بقدومهم من فئات من الطبقة الوسطى. (المترجم)

المحلية الأكثر واقعية وأكثر قابلية للتحكم – تلك النضالات التى لها معنى بالنسبة لهم كما أنهم قادرون على التحكم فيها. ولذلك ففى مثل هذه الهبات الثورية التى لا تكون فيها السلطة المركزية محددة، فإن الفقراء يقومون "بثوراتهم" الخاصة، عبر "الزحف الهادئ"، فى نطاق المناطق التى يعيشون فيها. فلقد توقفت الشرطة فى سوريا عن تحرير مخالفات السرعة الزائدة أو الوقوف فى الممنوع، كما أهملوا المخالفات فى التنظيمات الحضرية. وفى ضوء الاسترخاء فى تطبيق القانون، احتل الباعة الجائلون الذين كانت الشرطة تدفعهم بعيدًا، احتلوا الأماكن المهمة فى مركز المدن وذلك لبيع بضائعهم. إن الثورة قد حولت صورة الشوارع الواقعة فى مركز المدينة فى تونس. فعلى غير رغبة النخب، احتل الفقراء العشرات من الطرق الجانبية فى الأحياء المركزية وحولوها إلى أسواق – وهى مشاهد تذكرنى بالمناطق المركزية فى طهران بعد ثورة عام ١٩٧٩ فى إيران، وشوارع القاهرة بعد سقوط مبارك مباشرة. لقد كان أبو عزيزى بطل الثورة التونسية بائعًا جائلاً تم الاعتداء عليه من قِبل الشرطة، ولقد أدى ذلك إلى أن تكتسب عملية البيع فى الشوارع شرعية وحصانة غير مسبوقة، وهى الطريقة التى يتبعها الفقراء فى الزحف على الأماكن العامة لإقامة مشروعاتهم.

وبالطريقة نفسها فإن البناء غير القانونى للمنازل، والإضافات غير الرسمية، قد استمرت دون توقف. ففى القاهرة، والإسكندرية، ومدن أخرى فى مصر استمرت عمليات البناء غير القانونية بمجرد أن اختفت قوات الشرطة من الشوارع على أثر الثورة. فقد تم احتلال الشقق غير كاملة

التشطيب، كما تم احتلال الأراضى العامة فى حدود المدينة لبناء المنازل. وحدث فى حى "الدويقة" أن احتل السكان المساكن الحكومية حديثة البناء وذلك لبدء حياة جديدة فيها. ويشير الارتفاع المفاجئ لأسعار الأسمنت (بالمقارنة بمستوى السعر المحدد على نحو عام) إلى اتساع عمليات البناء غير القانونية أثناء الثورة. وباختصار فإن الفقراء المهمشين لم ينضموا إلى المتظاهرين لطلب المساكن أو العمل، ولكنهم ذهبوا مباشرة وبشكل فردى إلى فعل مباشر للحصول على ما يحتاجونه.

ويحدث فى الحلقات المتصلة من الأحداث فيما بعد الثورة أن يتم تعبئة هؤلاء الفقراء لتقديم مطالب جمعية للسلطات الجديدة. وهم يميلون إلى أن يعبروا بوضوح عن مصلحتهم فى النشاط والتنظيم حول قضايا تتصل بالوسط المعيشى الفكرى لحياتهم، يشجعهم على ذلك غياب القهر وحجم الحرية داخل الفضاء الجديد. ولذلك نجد أن بعد سقوط مبارك تم تأسيس رابطة للعشوائيات على نطاق المدينة فى القاهرة، وذلك بهدف العمل تأمين المناطق العشوائية وتطويرها، مع المطالبة بطرد الفاسدين من الموظفين المحليين. ولقد نظمت حوالى ١٠٠٠ أسرة فقيرة اعتصامًا فى ميدان التحرير للمطالبة بمساكن من الحكومة، لأنهم تم طردهم من قبل المالكين لخوفهم من سلوكهم العشوائى. ولقد قام سكان منشية ناصر بقطع الطريق الرئيسى لإجبار الحكومة على إبعاد الموظفين المحليين الفاسدين، وتحصين المنطقة ضد التهديد بالإزالة. وفى الوقت نفسه فقد أسس عمال الصناعة نقابة جديدة مستقلة، ووقفوا فى وجه رجال الأعمال من ذوى التوجهات النيوليبرالية،

الذين اعتدوا على استحقاقاتهم مثل – نظام الحد الأدنى للأجور، والأجور الإضافية، والأمن الوظيفى. والمحقق أن إضرابات العمال، والتوقف عن العمل قد انتشرت فى الصناعات التحويلية، والمناجم، ومترو الأنفاق وغيرها من القطاعات. وعندما أصدر الحكام العسكريون المؤقتون قرارًا بحظر الإضرابات وقبضوا على العمال المضربين، انفجر التحرير مرة أخرى لإعادة الحق فى الإضراب، على أنه أحد الحقوق المكتسبة بالثورة.

ثورة أم ثورة إصلاحية؟

تكشف لنا الحقيقة التى مفادها أن الحكام العسكريين المؤقتين يستطيعون فرض حذر على اضطرابات العمال، أو حتى محاصرة الثوار، تكشف لنا عن شيء خاص يرتبط بطابع هذه الثورات. فالواقع أن هناك الكثير من المؤسسات الرئيسية فى مصر وتونس، من تلك التى تنتمى إلى النظم القديمة، قد ظلت دون تغيير، مثل أجهزة الأمن ووسائل الاتصال، ودوائر الأعمال القوية، والمؤسسات الثقافية. ولقد أشارت الجماعات الثورية إلى خطر "الثورة المضادة" وخطر "خطف الثورة". وهنا يثار السؤال حول ما إذا كانت هذه الثورات تتمتع بقدر كاف من "الثورية" للقضاء على مخاطر العودة إلى الوراء. وهنا افترض أن مسيرة التغيير، على الأقل فى مصر، وتونس واليمن هى "ثورية إصلاحية"؛ أى خلط ما بين الثورة والإصلاح.

ففى المسار "الإصلاحى" نجد أن الحركات السياسية والاجتماعية تحرك الناس عن طريق حملة معتادة ومستقلة تهدف إلى ممارسة ضغط فعلى على النظم لكى تقوم بإصلاحات من خلال مؤسسات الدول القائمة. إن حركات المعارضة التى تعتمد على قوتها الاجتماعية – المتمثلة فى تعبئة الجماهير – تجبر النخب السياسية على إصلاح ذاتها، وإصلاح قوانينها ونظمها، ويتم ذلك فى الغالب عن طريق توافقات اجتماعية. ومن ثم فإن التغيير يحدث فى إطار الترتيبات السياسية القائمة. إن التحول نحو الديمقراطية فى بلدان مثل المكسيك والبرازيل فى الثمانينيات، كان يتسم بهذا الطابع. كما تتبع قيادة حركة الخضر فى إيران المسار الإصلاحى نفسه. ويختلف حجم وعمق الإصلاح فى هذا المسار (من بلد إلى آخر). فقد يظل التغيير سطحيًا؛ ولكنه قد يكون تغييرًا عميقًا إذا ما تم تنفيذه عن طريق إصلاحات قانونية ونظامية وسياسية ثقافية.

ويختلف هذا المسار الإصلاحى اختلافًا كبيرًا عن "المزاج الثورى"، حيث تبنى حركة ثورية عبر فترة ممتدة من الزمن يتم خلاله ظهور قيادة وتنظيم بجانب وجود صورة لبناء سياسى مستقبلى. وفى الوقت نفسه الذى يستمر فيه النظام فى المقاومة، عبر الشرطة والأجهزة العسكرية، يبدأ جسد النظام الحاكم فى التآكل والتحلل التدريجى. ويعمل المعسكر الثورى على دفع الأمور إلى الأمام، ويضم معارضين بشكل دائم، ويكون حكومة ظل، ويبنى بعض الأجهزة لسلطة بديلة. وفى الوقت نفسه يبدأ نظام الحوكمة القائم فى الشلل، ويدخل فى حالة من "ازدواجية القوة" بين السلطة القائمة والمعارضة.

وتنتهى هذه الحالة من "الازدواجية" بمعركة تمردية يأخذ فيها المعسكر الثورى زمام الأمور عن طريق القسر؛ وهو هنا يدمر النظم القديمة للسلطة ويقيم نظمًا بديلة. ونحن هنا نكون بصدد إعادة بناء شامل للدولة، بوظائف جديدة وأيديولوجية جديدة، ونظام جديد للحكم. وتجسد الثورة الإيرانية فى العام ١٩٧٩، والثورة الساندينية فى نيكارجوا، والثورة الكوبية فى عام ١٩٥٢ تجسد مثل هذه الأفعال الثورية. لقد واجه نظام حكم القذافى فى ليبيا تمردًا عن طريق المتمردين الثوريين بقيادة المجلس الوطنى الانتقالى الذى تقدم من منطقة بنى غازى المحررة إلى العاصمة طرابلس.

ويبقى فى النهاية احتمال ثالث – يرتبط "بانهيار النظام". وهنا تبنى الثورة عبر الإضرابات العامة، والممارسات الواسعة للعصيان المدنى، أو عبر حرب العصابات الثورية، التى تحاصر النظام بشكل مستمر، الأمر الذى يؤدى إلى سقوطه فى النهاية. حينئذ نجد أن النظام يسقط فى حالة من العجز والانقطاع وسوء النظام الكلى. ويحل محله نخب بديلة ونظم بديلة. فلقد سقط نظام شاوسيسكو **Ceausescu** فى رومانيا فى حالة من الفوضى السياسة الدرامية والعنف فى العام ١٩٨٩، ولكنه أسلم الزمام إلى نظم اقتصادية وسياسية مختلفة تمامًا تحت ظل النظام السياسى الجديد، جبهة الخلاص الوطنى. وفى حالة التمرد على النظام أو انهياره، وعلى عكس ما يحدث فى النمط الإصلاحى، تبذل محاولات لإصلاح النظام السياسى، ليس من خلال النظم القائمة للدولة، ولكن من خارجها.

ولا تتشابه الثورة فى مصر أو فى تونس مع هذه الخبرات. ففى مصر وتونس أدت الهبات السياسية القومية إلى أسرع ثورات فى زماننا. تم ذلك فى تونس فى غضون شهر، وفى مصر فى ١٨ يومًا فقط، ونجحت الثورة فى الحالتين فى إبعاد الحكام المتسلطين الذين دام حكمهم لفترات طويلة، كما تم الإطاحة بالأجهزة التشريعة وعدد من الوزراء، وفى الوقت نفسه تأسيس الوعد بإصلاح سياسى ودستورى. ولقد تم تحقيق كل ذلك بطريقة مدنية نسبيا، وسليمة، وسريعة. ولكن هذه الانتصارات السريعة والمثيرة (على عكس الثورات الطويلة فى ليبيا، وسوريا، واليمن) لم تترك مساحة كبيرة للمعارضة، إذا ما أردت أن تبنى أجهزة موازية من السلطة، قبل أن تسيطر على الدولة الجديدة. وعوضًا عن ذلك فإن الثوار رغبوا فى أن تقوم النظم المرتبطة بالنظام القديم، الجيش فى مصر على سبيل المثال، بتنفيذ الإصلاحات الجوهرية نيابة عن الثوار - أى القيام بتعديل الدستور وتأكيد حرية الانتخابات، وضمان تأسيس الأحزاب السياسية، وتأسيس حكم ديمقراطى على المدى الطويل. وهنا تكمن نقطة الضعف الأساسية فى هذه الثورات - فهى تمتلك قوة اجتماعية هائلة، ولكنها تفتقد إلى السلطة الإدارية؛ كما أنها اكتسبت أهمية ملحوظة ولكنها لم تحكم. ومن ثم فقد استمر النظام القائم بشكل أو بآخر؛ فليست هناك دول أو أجهزة حكومية جديدة، وليس هناك أيضا وسائل أو أنماط للحكم يمكن أن تجسد إرادة الثورة.

والحقيقة أن الثورات فى أوربا الشرقية فى نهاية التسعينيات مثلها مثل نظيرتها العربية، كانت أيضا ثورات غير عنيفة، ومدنية، وسريعة على نحو

ملحوظ (فالثورة فى ألمانيا الشرقية لم تأخذ أكثر من عشرة أيام)؛ ولكن هـــذه الثورات حاولت، على خلاف تونس ومصر، أن تحدث تحولا كاملا فى النظم السياسية والاقتصادية. ولقد كان هذا ممكنا بسبب أن الدولة الشيوعية المهترئة فى ألمانيا الشرقية قد تحللت وتفككت وذابت فى الجسد الحكومى فـــى ألمانيـــا الغربية. وبشكل عام فإن الفرق بين ما كان موجودًا لدى شعوب أوربا الغربية (دولة شيوعية ذات حزب واحد، واقتصاد قيادى) وبين ما كان مرغوبـــا فيـــه (ديمقراطية ليبرالية واقتصاد للسوق) كان هذا الفرق واضحا وحاسمًا بحيـــث كان مسار التغير مسارًا ثوريًا. ولذلك فإن التغير الإصلاحى السطحى الوسطى لم يكن ليقبل وكان سيقاوم – وهو نمـــط يختلـــف عـــن الثـــورتين التونـــسية والمصرية التى كان فيهما المطالبة" بالتغيير، والحرية، والعدالة الاجتماعيـــة"، على درجة من الاتساع بحيث يمكن أن يطالب بهـــا أيـــضا أنـــصار الثـــورة المضادة. وبالتالى فإن هذه الثورات تشبه ربما ثورة الزهور فى جورجيا فـــى العام ٢٠٠٣، وثورة البرتقال فى أوكرانيا فى نوفمبر ٢٠٠٤ – ويناير ٢٠٠٥ وفى الحالتين أدى الاعتراض الشعبى الجماهيرى والمستقل إلى إسقاط الحكـــام المخادعين. وفى هاتين الحالتين، فإن مسار التغير يبدو بشكل أكثر على أنـــه إصلاحى وليس ثوريًا بالمعنى الحرفى للكلمة.

ولكن يبقى لنا جانبًا واعدًا فى الهبات الـــسياسية العربيـــة. فـــنحن لا نستطيع أن ننكر قوة عمل النمط الثورى القوى فى هذه الحلقـــات الـــسياسية الذى جعلها أكثر عمقًا من تلك التى ظهرت فى جورجيا وأوكرانيـــا. ففـــى تونس ومصر، فتح رحيل القادة المستبدين وأجهزتهم القمعية الطريق أمـــام

فضاء للحرية غير مسبوق بالنسبة للمواطنين، خاصة المطحونين منهم، وهو فضاء يمكنهم من تحسين أحوال مجتمعاتهم وتأكيد وجودهم. وكما هو الحال فى كل نقاط التحول الثورى، فإن طاقة هائلة قد تـم إطلاقهـا فـى هيكـل الممارسات السياسية فى المجتمع. ولقد تحققت بالفعل درجات لا نظير لهـا من حرية التعبير. ومن هنا فقد ظهرت الأحزاب المحظورة علـى الـسطح وبدأت تتشكل أحزاب جديدة. كما أصبحت المنظمات المجتمعية أقوى صوتا وبدأ تدفق المبادرات ذات الطبيعة الشعبية بشكل كبير. لقد بدأ الموظفون فى كل من مصر وتونس، بعد أن تحرروا من خوف الاعتقال، فـى المطالبـة بحقوقهم المسلوبة. كما بدأ العمال فى تكوين نقاباتهم المستقلة؛ وشكل بعضهم فى مصر ما أطلق عليه "تحالف عمال ثورة ٢٥ يناير"، وذلك لتأكيد المبادئ الثورية "للتغيير والحرية والعدالة الاجتماعية". أما صغار المزارعين (الأقل من عشرة أفدنة) فى المناطق الريفية فقد نظموا أنفسهم فى نقابات مـستقلة؛ بينما استمر آخرون فى النضال من أجل أجور أفضل وظروف عمل أفضل. لقد دعت أول منظمة أسسها سكان العشوائيات حديثًا فى القاهرة، دعت إلـى الإطاحة بالحكام الفاسدين، والقضاء على "المجالس المحلية" التـى يـشرف عليها النظام. وثمة جماعات شبابية تنظم للنهـوض بالمنـاطق العـشوائية والانخراط فى أعمال مدنية واستعادة الكبرياء المدنى. كما انطلق التلاميذ فى الشوارع لمطالبة وزير التعليم بمراجعة المناهج. ولسنا بحاجة هنا إلـى أن نعيد إلى الأذهان قصص تعاون الأقباط والمسلمين فـى مـصر لمحاربـة الإشاعات والانقسامات الطائفية. ومن الطبيعى أن تستمر جبهة ثورية فـى

التحرير لفرض ضغط على الجيش للإسراع بالإصلاحات. وفى تونس ظهر حوالى مائة حزب سياسى. وتلعب النقابات العمالية دورًا أكبر، كما شكلت جماعات المعارضة "المجلس الأعلى لتحقيق أهداف الثورة" وذلك للدفع بالإصلاحات السياسية إلى الأمام. والواقع أن كل هذه المظاهر تشكل نوعا من الانخراط الشعبى فى الظروف الاستثنائية. ولكن الإحساس الفائق بالتحرر، والبحث عن تحقيق الذات، والحلم بنظام شديد عادل – باختصار الرغبة "فى كل ما هو جديد" هو ما يشكل روح هذه الثورات. ففى فترات التحول هذه تحركت هذه المجتمعات حركة كبيرة بعيدا عن نخبها، كاشفة بذلك عن أهم عيب فى هذه الثورات – التناقض بين الرغبة الثورية فيما هو "جديد" ومسار إصلاحى يمكن أن يؤدى إلى استعادة "القديم".

كيف يمكن إذن أن نفهم الثورات العربية؟ لقد تبنت الملكيات فى الأردن والمغرب بعضًا من الإصلاحات السياسية. أما فى ليبيا، واليمن، وسوريا قد جعلت الهبات الثورية تسير فى مسار ثورى لم تتحدد معالمه بعد. ولكن الثورة فى كل من مصر وتونس قد أفرزت مسارًا خاصًا. فلا يمكن أن نطلق على الحالتين أنهما "ثورات" بالمعنى الحرفى للكلمة ولا "إصلاح" بالمعنى الحرفى للكلمة أيضا. ولذلك فنحن أميل إلى أن نتحدث عن "إصلاحات ثورية"– ثورات تريد إلى أن تندفع نحو الإصلاح، ولكن من خلال المؤسسات فى الدولة القديمة. وبهذه الطريقة فإن الثورات الإصلاحية تجسد صورًا متناقضة من الواقع. إن الثورات الإصلاحية تمتلك ميزة تأكيد التحول المنظم، وتجنب العنف، والدمار والفوضى – تلك الشرور التى

تضاعف تكاليف التغير. وفى هذا النموذج، يمكن تجنب الفائض الثورى، الذى "يخلق الرعب" والاستبعاد، والانتقام، والمحاكمات، والإعدامات. وهنا يمكن أن يحمل فى طياته إمكانات تحول جوهرى عبر إصلاحات منظمة وتحالفات اجتماعية. ولكن هذا يمكن أن يتحقق فقط إذا ما استمر المجتمع – الجماهير، ومنظمات المجتمع المدنى، والنقابات العمالية، والحركات الاجتماعية – نشطًا ومتحركًا وممارسًا للضغط. وإذا لم يحدث ذلك فإن الثورات الإصلاحية تحمل معها خطر استعادة الثورة المضادة، وذلك لسبب بسيط مفاده أن الثورة لم تغير النظم الأساسية لقوة الدولة. ويمكن للمرء أن يتصور وجود شركاء أقوياء يلحق بهم الأذى من جراء الهبات الثورية، سوف يعيدون تشكيل أنفسهم، ويبدأون فى التخريب، ويشنون حملات دعاية معارضة. فالنخب المهزومة يمكن أن تعمل على نشر النزعة السلبية عن طريق إثارة "الفوضى" وعدم الاستقرار لتولد حنين إلى النظام القديم. فرجال الدولة القدامى، وكبار رجال الحزب القديم، ورؤساء تحرير الصحف، ورجال الأعمال الكبار، وأعضاء الخدمات الاستخباراتية التى تشعر بالأسى من جراء الثورة، وكذلك رجال أجهزة الأمن يمكن لهم جميعًا أن يخترقوا نظم القوة والدعاية لقلب الدفة لصالحهم. وقد حدث فى تونس بالفعل أن أجرت الجماعات الحاكمة القديمة والمافيا الاقتصادية، كما تمثلت فى ٤٧ حزبًا سياسيًا، يتم دعمها بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال ٧٠ منظمة، أصرت على المقاومة وتشويه الطريق نحو تغير حقيقي[٤]. أما فى مصر فقد أبدى المجلس العسكرى للقوات المسلحة، وهو السلطة الانتقالية للشعب، قد

أبدى قدرًا من القمع والهيمنة ضد الثوار. فقد تم تحت حكم المجلس العسكرى تحويل نحو ١٤ ألف معترض إلى المحاكم العسكرية، كما قتل المئات، وتحولت العشرات من منظمات المجتمع المدنى إلى سيطرة السلطات. ويمكن أن يتفاقم هذا الخطر عندما تخف حدة الحمى الثورية، وتعود الأمور إلى طبيعتها وتبدأ مشكلات الواقع الصعب لإعادة البناء فى الظهور، ويفيض بالناس الكيل من فرط التعب والشقاء. إن التحدى الأكبر لثورات الشرق الأوسط هو كيف تؤكد الابتعاد الأساسى عن النظم القديمة، فى الوقت الذى تضمن فيه عدم وجود العنف، وسيادة مبادئ الاندماج والعدل.

الهوامش

الفصل الأول

(١) انظر:

- United Nations Development Program, Arab Human Development Report, vol. 1, Creating opportunities for Future Generations (New York: UNDP, 2002)

انظر أيضا الفصل الثانى من هذا الكتاب.

(٢) تم تبنى هذا النص من المصدر التالى:

- Asaf Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 200-201.

(٣) لمناقشة مفيدة حول ضرورة التركيز على تحليل "المواقف الثورية" بدلا من تأمل الثورات على نحو استرجاعى، انظر:

- Rod Aya, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence." Theory and Society 8, no. 1 (July 1979), pp. 39-99.

(٤) انظر:

- United Nations Development Program, Arab Human Development Report, vol. 3, Towards Freedom in the Arab World (New York: UNDP, 2005), p. 164.

(٥) لمناقشة جيدة عن "الوضع الاستثنائى للشرق الأوسط" والسياسة الأمريكية الخاصة بالحرب على الإرهاب"، انظر: "

- Mark LeVine, Why They Don't Hate Us (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

(٦) انظر:

- Alexander L. Macfie, ed. Orientalism: A Reader (Cairo: American University in Cairo Press, 2000); Maxine Rodinson, Europe and the Mystique of Islam (London: I. B. Tauris, 2002).

(٧) لطبعة حديثة مفيدة، انظر:

- Quintan Wiktorowicz, Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

وانظر أيضا:

-Roel Meijer, "Taking the Islamist Social Movement Seriously: Social Movement Theory and the Islamist Movement," International Journal of Social History 50, no. 2 (August 2005), pp. 279-92.

(8) Charles Tilly, Social Movements, 1768-2004 (Boulder, Colo.: Paradigm, 2004), p. 7.

(٩) لمزيد من التفصيل، انظر:

- Aef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," Third World Quarterly 26, no. 6 (July 2000), pp. 891-908.

(10) Olivier Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp. 8-9.

(11) Joost Hiltermann, Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991); Zachary Lockman and Joel Beinin, eds., Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation (London: South End Press, 1989).

(١٢) انظر:

-Nikki Keddie, Women in the Middle East: Past and Present (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007), pp. 215-16.

(13) United Nations Development Program, Arab Human Development Report, vol. 4, Toward the Rise of Women in the Arab World (New York: UNDP, 2006), pp. 123-39.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) يوجد بعض الدراسات المفيدة المتعلقة بالنضالات الجماعية للمهمشين في الشرق الأوسط- كالعمال غير النظاميين، والمتعطلين عن العمل، والمهاجرين- وكذلك عن الطرق المختلفة للبقاء واستراتيجيات المقاومة الفردية. انظر، على سبيل المثال،

-Stephanie Cronin, ed., Subaltern and Social Protest (London: Rout-ledge, 2008); Edmund Burke III and David Yaghoubian, eds. Struggle and Survival in the Modern Middle East (Berkeley: University of California Press, 1993).

(١٦) انظر:

-Joel Beinin and Hossam el-Hamalawy, "Strikes in Egypt Spread from Center of Gravity," Middle East Report Online, May 9, 2007.

انظر أيضًا:

-Joel Beinin, "Underbelly of Egypt's Neoliberal Agenda," Middle East Report Online, April 5, 2008, www .merip.org/mero/meroo40508.html.

(١٧) انظر:

-Freedom House, Freedom in the Middle East and North Africa (New York: Rowman & Littlefield, 2005), p. 4.

(١٨) انظر:

-Human Rights Situation in Iran (see reports by the International Campaign for) .www.iranhumanrights.orgHuman Rights in Iran.

(١٩) انظر:

-Amnesty International, Report 2007: The State of the World's Human Rights. http://thereport.amnesty.org/eng/Regions/Middle-East-and-North-Africa/ Egypt.

(20) David Wolman, "Cairo Activists Use Facebook to Rattle the Regime," Wired Magazine 16 (October 20,2008). p. 11; www.wired.com/print/techbiz/startups/magazine/i6- n/ff_facebookegypt.

(21) Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 1997), p. 15.

(22) Asef Bayat, "Neoliberal City and Its Discontent," Berkeley Journal of Sociology, forthcoming.

(٢٣) انظر:

-Charles Tilly, "Social Movements and National Politics," in State-Making and Social Movements: Essays in History and Theory, ed. C. Bright and S. Harding (Ann Arbor: University of Michigan Press), p. 304.

(24) Tilly, Social Movements, 1768-2004.

(25) Michael Hardt and Antonio Negri, Multitude: War and Democracy in the Age of Empire (London: Penguin, 2004), p. 223.

(٢٦) انظر:

-Bayat, Street Politics, p. 16.

(٢٧) للاطلاع على مفهوم "الجماعات التضامنية المتخيلة" انظر:

-Bayat, "Islamism and Social Movement Theory."

(٢٨) انظر:

-Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-Style," New York Times, January 25, 2009, New York ed., MM34.

(٢٩) من الواضح أن الطبيعة الرخوة لبلدان الشرق الأوسط- في قيودها وفرصها المتاحة- تختلف عن تلك البلدان الديموقراطية الرأسمالية المتحررة في الغرب، حيث يوجد تبعًا لما ذهب إليه سلافوج زيزيك، استراتيجية " المطالبة بلا حدود" التي قدمها سيمون كرتشلي، ألا وهي، أن محاربة الدولة بالمطالب غير المحدودة (لأنه لم يعد ممكنا "مقاومة" سلطة الدولة بدلا من الاستيلاء عليها)، لا يمكن أن يغير الأشياء، فضلا عن ذلك، يمكن للمطالب الإصلاحية بالفعل أن تضفي الشرعية عليها

-Slavoj Zizek, In Defense of Lost Causes [London: Verso, 2008]). In nonmovements, subjects do not limit themselves merely to making demands; they are often involved in action/ practice.

الفصل الثانى

(1)United Nations Development Program, Arab Human Development Report, vol. 1, Creating Opportunities for Future Generations (New York: UNDP, 2002).

(2) Dudley Seers, "The Meaning of Development," in The Political Economy of Development, ed. N. Uphoffand W. Ilchman (Berkeley: University of California Press), pp. 123-28; Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(3) United Nations Development Program, Arab Human Development Report, vol.2, Building a Knowledge Society (New York: UNDP, 2003), p. 3.

(٤) وفقا لنادر فرجانى، المؤلف الرئيسى للتقرير، فلورانس، ١٩ مارس، ٢٠٠٥.

(5) Middle East Quarterly 9, no. 4 (fall 2002), p. 59

(٦) وفقا لنادر فرجانى، فلورانس، ١٩ مارس، ٢٠٠٥..

.(7)U.S. Department of State, Office of International Information Programs, October 20, 2003.

.(8) Galal Amin, "An Da'f wa al-Taba'iyya Fi Taqrir al-Tanmiyya al-Insaniyya al-Arabiyya," Al-Hayat, December 19, 2003, p. 10. For further comments, see Galal Amin, "Colonial Echoes," Al-Ahram Weekly, April 7, 2004.

(9).Edward Said, "The Arab Condition," Al-Ahram Weekly, May 22-28, 2003.

(10).UNDP, Arab Human Development Report, vol. 3, pp. 6-7.

(11).United Nations Development Program, Arab Human Development Report, vol. 3, Towards Freedom in the Arab World (New York: UNDP, 2005) p. 153.

(١٢) انظر:

-Daniel Bell, The Coming of Post-Industrial Society (New York: Harper Alvin Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology -Colophon, 1976): Jean-Francois Lyotard, The Postmodern -(New York: Basic Books, 1970);

Francis –Condition (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983); Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992):
Manuel Castells, The Rise of Network Society (Oxford: Blackwell, 1996).–

(١٣) انظر، على سبيل المثال،

-Steve Fuller, "Universities and the Future of Knowledge Governance from the Standpoint of Social Epistemology," unpublished paper presented in UNICEF, 2004, p. 2. Also in: http://portal.unesco.org/education /en/ev.php-URL_ID=35262&URL_DO=DO- TOPIC&URL_SECTION=201.html.

(14) انظر، على سبيل المثال،

-Steve Fuller, "Can Universities Solve the Problem of Knowledge in Society Without Succumbing to the Knowledge Society?" Policy Futures in Education 1, no. 1 (2003), pp. 106-24.

(15) انظر:

-Ibrahim El-Issawy, "Assessing the Index." Al-Ahram Weekly, January 9-15, 2003.

(١٦) انظر:

-Galal Amin, "Colonial Echoes."

(17) .UNDP, Arab Human Development Report, vol. 3, p. 50.

(١٨) المرجع السابق؛ ص.٨.

(19) Volume 3 of the Report also acknowledges this identity: "In this comprehensive sense, freedom is considered both the ultimate goal of human development and its foundation." p. 62.

(20) Sylvia Chan, Liberalism, Democracy and Development (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), especially chapter 2, "Decomposing Liberal Democracy."

(٢١) انظر

- Massoud Karshenas and Valentine Moghadam, eds., Social Policy in the Middle East (London: Palgrave, 2005)

(22) UNDP, Arab Human Development Report, vol. 3, p. 164.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٦٤ – ١٦٥.

(٢٤) للاطلاع على "ميثاق إرساء الديمقراطية" انظر:

-Jorge Cadena-Roa, "State Pacts, Elites, and Social Movement in Mexico's Transition to Democracy," in States, Parties, and Social Movements, ed. Jack Goldstone (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(٢٥) ولم يرد فى التقرير أى إشارة إلى الكم الهائل من أقوال أهل العلم، والذى خصص بالفعل لمناقشة التحول الديمقراطى فى الدول الاستبدادية ناهيك عن الاشتراك الفعلى، على سبيل المثال، الأعداد المختلفة من مجلة الديمقراطية؛

-Ghassan Salame. Democracy without Democrats (London: Palgrave/Macmillan, 1994); Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble, eds., Political Liberalization and Democratization in the Arab World (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1995); Khaled Abou El Fadl, Islam and the Challenge of Democracy (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004); Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century (Norman: University of Oklahoma Press, 1991).

الفصل الثالث

(١) لانتقادت شديدة لأطروحة العولمة، انظر:

-Chris Harman, "Globalisation: A Critique of a New Orthodoxy" International Socialism, no. 73 (1997), pp. 3-33; Marxism Today, special issue, November/December 1998; David Gordon, "The Global Economy," New Left Review, no. 168 (March/April 1988), pp. 24-64.

(٢) انظر:

-Ankie Hoogvelt, Globalization and the Postcolonial World (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), pp. 121-31.

(3) World Bank, World Development Report 1995 (Oxford: Oxford University Press. 1995), p. 108.

(4) Vandemoortele, "The African Employment Crisis of the 19905," in The Economic Crisis in Africa, ed. C. Grey-Johnson (Harare: African Association for Public Administration and Management, 1990), pp. 34-36.

(٥) انظر:

- Central Intelligence Agency, The 1992 CIA World Factbook (1992).

(٦) للاطلاع على الأرقام، انظر:

-International Labour Office, World Employment Report, 1998-99 (Geneva: ILO. 1999); David McNally, "Globalization on Trial: Crisis and Class Struggle in East Asia," Monthly Review 50, no. 4 (September 1998), p. 7.

(7) Neil Webster, "The Role of NGDOs in Indian Rural Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka," European Journal of Development Research 7, no. 2 (December 1995), pp. 407-33.

(8) Hal Draper, Karl Marx's Theory of Revolution (New York: Monthly Review Press, 1978), vol. 2, p. 453.

(9) المرجع السابق؛ الفصل ١٥.

(10) Peter Worsley, The Three Worlds (London: Weidenfeld and Nicholson, 1984).

(11) Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (London: Penguin, 1967).

(12) Samuel P. Huntington, Political Order in Changing Societies (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968); Joan Nelson, "The Urban Poor: Disruption or Political Integration in Third World Cities," World Politics 22 (April 1970), pp. 393-414; Samuel P. Huntington and J. Nelson, No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

(13) Nelson, "Urban Poor."

(١٤) انظر:

Oscar Lewis, Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty - (New York: Basic Books, 1959); The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family (New York: Random House, 1961); La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty (New York: Random House, 1966).

(15) Worsley, Three Worlds, pp. 190-94.

(١٦) انظر:

- Anthony Leeds, "The Concept of the 'Culture of Poverty': Conceptual, - Logical and Empirical Problems with Perspectives from Brazil and Peru," in The Culture of Poverty: A Critique, ed. E. B. Leacock (New York: Simon and Schuster, 1971);Charles Valentine, Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

(17) Janice Perlman, Myth of Marginality (Berkeley: University of California Press, 1976); Manuel Castells, The City and Grassroots (Berkeley: University of California Press, 1983).

(١٨) يعتمد تصوري لفكرة استراتيجية البقاء على جيمس سكوت

- James Scott, "Everyday Form of Peasant Resistance," Journal of Peasant - Studies 13, no. 2 (1986).

(19) Ernesto Escobar, Encountering Development (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

(٢٠) انظر:

- John Friedmann, Empowerment: The Politics of Alternative Development – (London: Blackwell, 1992); John Friedmann, "Rethinking Poverty: Empowerment and Citizen Rights," International Social Science Journal 48, no. 2 (June 1996), pp. 161-72.

(21) Perlman, Myth ofMarginality; Castells, City and the Grassroots.

(22) Castells, City and the Grassroots; Frans Schuurman and Ton van Naerssen, eds., Urban Social Movements in the Third World (London: Croom Helm, 1989); John Friedmann, "The Dialectic of Reason," International Journal of Urban and Regional Research 13, no. 2 (1989), pp. 217-36.

(٢٣) مصطلح برنار هوركاديه، وذلك فى كتابه

"Conseillisme, classe sociale et space urbain: les squatteurs du sud de Tehran, – 1978-1981," in Urban Crises and Social Movements in the Middle East, ed. Kenneth Brown et al. (Paris: Editions L'Harmattan, 1989).

(٢٤) انظر، على سبيل المثال، الكتاب، الذى تم بتكليف من معهد الأمم المتحدة لبحـــوث التنمية الاجتماعية، ويتضمن قسما عن الحركات الاجتماعية الحضرية وبشكل حصرى فى دول أمريكا اللاتينية..

-Matthias Stiefel and Marshall Wolfe, A Voice for the Excluded: Popular Participation in Development (London: Zed Books, 1994).

(25) Asef Bayat, "Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-Imperialism," in Socialist Register 2008, ed. Colin Leys and Leo Panitch (London: Merlin Press, 2008).

(26) Anthony Leeds and Elizabeth Leeds, "Accounting for Behavioral Differences: Three Political Systems and the Responses of Squatters in Brazil, Peru, and Chile," in The City in Comparative Perspective, ed. J. Walton and L. Magotti (London: John Wiley, 1976), p. 211.

(27) James Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

(٢٨) انظر:

-Steve Pile, "Opposition, Political Identities and Spaces of Resistance," in – Geographies of Resistance, ed. S. Pile and M. Keith (London: Routledge, 1997), p. 2.

(٢٩) انظر:

Reeves, "Power, Resistance and the Cult of Muslim Saints in a Northern – Egyptian Town," American Ethnologist 22, no. 2 (1995), pp. 306-22.

(٣٠) انظر:

-Lila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women," American Ethnologist 17, no. 1 (February 1990), pp. 41-55.

(31) Diane Singerman, Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

(32) Pile, "Opposition, Political Identities, and Spaces of Resistance."

(٣٣) انظر:

-Arlene Macleod, Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo (New York: Columbia University Press, 1991).

(٣٤) ومن الأشياء التى تمناها بيفن وكورد وجود حركات لفقراء أمريكا . انظر:

-Frances Piven and Richard Cloward, Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail (New York: Vintage, 1979).

(٣٥) انظر، على سبيل المثال،

-Mike Cole and Dave Hill, "Games of Despair and Rhetorics of Resistance: Postmodernism, Education and Reaction," British Journal of Sociology of Education 16, no. 2 (1995), pp. 165-82.

(36) Scott, Weapons of the Weak, p. 290.

(٣٧) المرجع السابق.، ص.٢٩٢.

(38) Nathan Brown, Peasant Politics in Modern Egypt: The Struggle Against the State (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990).

(٣٩) انظر:

-- Anthony Giddens, Sociology (Oxford: Polity Press, 2000).

(40) Scott, Weapons of the Weak, p. 350

(41) Michel Foucault, Power/Knowledge (New York: Pantheon, 1980).

(٤٢) على حد قول دوغ ماك آدم، وسيدنى تارو، وتشارلز تيلى فى كتابهم

- Doug McAdam, Sidney Tarrow, and Charles Tilly: "Towards an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution," in Comparative Poli. tics: Rationality, Culture, and Structure, ed. M. I. Lichbach and A. Zuckerman (Cambridge: Cambridge University Press: 1997), pp. 150-51.

(٤٣) انظر:

-Diane Singerman, Avenues of Participation (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985); Homa Hoodfar, From Marriage to the Market (Berkeley: University of California Press, 1986).

وهى دراسة شيقة حول السلوك السياسى لأسر من الطبقة الاجتماعية الدنيا بالقاهرة، وكان هدف سينجرمان هو إظهار الطرق الخاصة التى يشارك بها الأفراد العاديون فى مصر فى العمليات السياسية وحتى تغيير عائد السياسيات القومية. وتحقيقا لهـذه الغاية، أظهرت سينجرمان كيف تسعى الأسر القاهرية الفقيرة إلى توسيع علاقاتها الأسرية من خلال التزاوج فيما بينها داخل المجتمعات المحلية مما يمكنهم من تحقيق المساندة والدعم. فهـم يقيمـون شـبكات مـساعدة متبادلـة وجمعيـات ائتمـان، واستراتيجيات متنوعة للالتفاف حول الاشتراطات والمتطلبات الحكومية للحـصول على الإعانات، والمعاشات، وهلم جرا. ونتيجة لذلك، اقترحت سينجرمان أن ذلـك ليس قضاء وقدرا واستسلامًا، ولكنه مشاركة فعالة فى الحياة العامة وتحد للدولة.

(44) Michael Brown, "On Resisting Resistance," American Anthropologist 98, no. 4 (1996), p. 730.

(٤٥) لقد قمت بتفصيل وجهة النظر هذه فى موضع آخر، انظر:

-Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran [New York: - Columbia University Press, 1997]). Here, I only briefly outline some of the major points.

(٤٦) انظر:

- Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," in Middle - East Report, no. 202 (winter 1996).

لقضايا خاصة عن" القاهرة : السلطة ، الفقـر، البقـاء الحـضرى." والانتهاكـات الداخلية، انظر:

-Farha Ghannam, "Relocation and the Use of Urban Space," Middle East - .Report, no. 202, (winter 1996), pp. 17-20

(٤٧) انظر على وجه الخصوص:

-Petra Kuppinger, "Giza Spaces," in Middle East Report, no. 202 (winter - 1996), pp. 14-16.

(٤٨) انظر:

- Bayat, Street Politics.-

(49) Reported by Education Committee of the Majlis al-Sha'b, cited in Al-Wafd, January 21, 2002, p. 6.

(٥٠) انظر التقرير فى:

--Egyptian Gazette, Jauary 29, 2002, p. 7.

(٥١) للمزيد من التفاصيل حول مفهوم "سياسات الشارع" انظر سياسات الشارع، الخاص بى، الفصل الأول .

(٥٢) للعديد من الأمثلة، انظر:

- Bayat, Street Politics.-

(٥٣) لمثال على هذا التحالف الأوسع نطاقا فى بيرو، انظر:

-Pedro Arevalo, "Huay-can Self-Managing Urban Community: May Hope Be Realized," in Environment and Urbanization 9, no. 1 (April 1997), pp. 59-80.

الفصل الرابع

(١) وكان معدل نمو إجمالى الناتج القومى لمجموعة مختارة من البلدان فى الشرق الأوسط خلال الفترة من ١٩٧٠-١٩٧٩ على النحو التالى: مصر، ٧,٦ فى المائة؛ إيران، ٢٢,٢ فى المائة ؛ المملكة العربية السعودية، ٣٧,٢ فى المائة؛ تركيا، ١٥،١ فى المائة؛ الكويت، ٢٢,٦ فى المائة؛ سوريا ١٥,٤ فى المائة؛ العراق، ٢٨,٨ فى المائة؛ والأردن، ١٩,٦ فى المائة

-("World Tables 1991," IMF International Financial Statistics Yearbook, 1994,1996 [Washington, D.C.: IMF Publications, 1996]).

(٢) انظر:

-Hazem Beblawi, "Rentier State in the Arab World," in The Arab State, ed. G. Luciani (London: Routledge, 1990).

(٣) للحصول على تصنيف للدول فى الشرق الأوسط، انظر:

-Alan Richards and John Waterbury, A Political Economy of the Middle East (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990).

(4) USAID/Cairo/EAS, Report on Economic Conditions in Egypt, 1991-1992 (Cairo: USAID, 1993)- P. 2.

(٥) انظر:

-John Westley, "Change in Egyptian Economy, 1977-1997," and Galal Amin, "Major Determinants of Economic Development in Egypt: 1977-1997," both in Cairo Papers in Social Science 21 (1998), pp. 18-49.

انظر أيضًا:

-Ragui Assaad and Malak Rouchdy, Poverty and Poverty Alleviation Strategies in Egypt (Cairo: Ford Foundation, 1998).

ولتقييم أكثر حداثة عن عملية التنمية فى مصر، انظر:

-Richard Adams, "Evaluating the Process of Development in Egypt, 1980-97," International Journal of Middle East Studies 32 (2000), pp. 255-75.

(٦) انظر:

-Roula Majdalani, "Bridging the Gap between the Development Agendas and the Needs of the Grassroots: The Experience of Jordanian NGOs," unpublished ms., Beirut, 1999.

(٧) انظر:

-Raymond Hinnebusch, "Democratization in the Middle East: The Evidence from the Syrian Case," in Political and Economic Liberalization, ed. Gred Honneman (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1996).

(8) Saad Eddin Ibrahim, "The Troubled Triangle: Populism, Islam, and Civil Society in the Arab World," International Political Science Review 19 (1998), pp. 373-85.

(٩) انظر:

-Augustus R. Norton, ed., Civil Society in the Middle East (Leiden, N.Y.: E. J. Brill, 1995).

(10)Richards and Waterbury, Political Economy, p. 268.

ولتحليل أكثر دقة، انظر:

-John Walton and David Seddon, Free Markets and Food Riots (London: Blackwell, 1994).

(١١) انظر:

-Walton and Seddon, Free Markets, pp. 205-14.

(١٢) انظر، على سبيل المثال،

- Ira Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 107.

(١٣) انظر:

-Al-Ahali, November 3,1999, p. 3.

(١٤) للتفصيل، انظر:

- Asef Bayat, Workers and Revolution in Iran (London: Zed Books, 1987). On the unemployed movement in Iran,

وانظر كتابي:

-"Workless Revolutionaries: The Unemployed Movement in Revolutionary Iran," International Review of Social History 42, no. 2 (1997), pp. 159-85.

(١٥) انظر:

-Joel Beinin and Zachary Lockman, Workers on the Nile: Nationalism,

Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988).

(16). Land Center for Human Rights, "Egypt's Labor Conditions During 1998: The Year of Strikes and Protests" (Cairo, 1998).

(١٧) انظر:

-Al-Wafd, February 5,1999, p. 1.-

(١٨) انظر:

-Walton and Seddon, Free Markets, p. 210.-

(19) Middle East Economic Digest, February 21,1991, special report on Iran.

(20) Posusney, Labor and the State, p. 5.

(٢١) انظر، على سبيل المثال،

- Richards and Waterbury, Political Economy, p. 267.-

(22) Posusney, Labor and the State, p. 10.

(23) Cited in Walton and Seddon, Free Markets, p. 185.

(٢٤) لأرقام أكثر تفصيلاً، انظر:

-Richards and Waterbury, Political Economy, p. 140.-

(٢٥) اعتمدت على المقالات التى قدمت فى ورشة عمل حول العمل وإعادة هيكلة النقابى، الاجتماع السياسى الأول لدول البحر الأبيض المتوسط، فلورنسا، مارس ٢٢ -٢٦، ٢٠٠٠. انظر ورقة العمل التى قدمتها مريام كاتوس "تحول القضية فى الاتحاد المغربى"؛ دار الكوثر،"سوق العمل فى لبنان: الاتجاهات، والقيود، ودور النقابات"؛ فتحى رقيق،"الحراك الاجتماعى والمرونة فى العمل [تونس]" ؛ وفرانسوا كليمنت، "تغيير العمل وإعادة الهيكلة فى مصر." فى مصر، انظر أيضًا: فاطمة فرج " العمل داخل الأسوار" الأهرام الأسبوعى، مايو ١٧-١١، ٢٠٠٠، ص٧. ودينا جميل، "الطبقة العاملة فى شبرا الخيمة"، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ٢٠٠٠.

(٢٦) عن مصر، انظر تقارير متنوعة تتضمن:

-Farag, "Labour on the Fence," p. 7.-

وفى إيران، صادق البرلمان على قانون محافظ فى أوائل عام ٢٠٠٠، والذى يستبعد ورش العمل ذات الأعداد الأقل من العمال من أحكام قانون العمل من أجل زيادة الإنتاجية والاستثمار.

(٢٧) انظر:

- Community Development Journal, special issue no. 32 (1997). esp. pp. 101-98 (Keith Popple and Mae Shaw. "Social Movements: Re-Assessing 'Community'").-

(٢٨) انظر:

-Inaz Tawfiq, "Community Participation and Environmental Change: Mo- –
bilization in a Cairo Neighborhood," master's thesis, American University in
Cairo, 1995.

(29) Jailan Malawi, "Mosque Stairs Spark Shubra Riots," Al-Ahram Weekly, August 18-24,1994.

(٣٠) انظر:

- Shafeeq Ghabra, "Voluntary Associations in Kuwait," Middle East Journal 45 –
(1991), 199-215.

(٣١) انظر:

- Joost Hiltermann, Behind the Intifada (Princeton, N.J.: Princeton University –
Press, 1991).

(٣٢) للتحليل الجيد لـــ CDAs انظر:

- Maha Mahfouz, "Community Development in Egypt: The Case of CDAs," –
master's thesis, American University in Cairo, 1992.

(33) Samer El-Karanshawy, "Governance, Local Communities and International Development in Urban Egypt," unpublished report, Cairo, 1998.

(٣٤) انظر:

-Barrasi-ye Jame-shenakhti-ye Ravabet-e Rahmatollah Sedigh Sarvestani, –
n: Tehran University, Institute of Social Hamsayegui dar Tehran (Tehra
Studies and Research, 1997).

(٣٥) في عام ١٩٩٠، كان هناك ٨٢٣ من هذه الجمعيات، يتركـــز ٨٠ % مـــنهم فـــي منطقة القاهرة الكبرى: انظر

- Hirofumi Tanada, "Survey of Migrant Associations in Cairo Metropolitan –
Society (Egypt), 1955-1990: Quantitative and Qualitative Data," in Social
Science Review 42, no. 1 (1996).

(٣٦) انظر:

-Nicholas Hopkins et al., Social Response to Environmental Change and –
Pollution in Egypt (Cairo: American University in Cairo, Social Research
Center, 1998).

(37) Alan Durning, "People Power and Development," Foreign Policy 76 (1989),p. 71.

(٣٨) يعتمد هذا الجزء بشكل كبير على مقالة سابقة لى عن مصر:

-Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," Middle East -.Report 202 (winter 1996), 2-6

(٣٩) للتقرير حول كفر سيف، انظر

- Nadia Abdel Taher, "Social Identity and Class in a Cairo Neighborhood," - Cairo Papers in Social Science 9 (1986);

وحول Khak Sefid، انظر:

-F. Khosrowkhavar, "Nouvelle banlieue et marginalite: La cite Taleghani a - Khak-e Sefid," in Teheran: capitale bicentennaire, ed. C. Adle and B. Hourcade (Tehran: Insti-tut francais de recherche en Iran, 1992).

(٤٠) انظر:

-El-Karanshawy, "Governance, Local Communities," p. 11.-

(٤١) للقراءة عن ذلك، انظر المقال الذى كتبه مصطفى السيد فى :

- Mustapha El-Sayyid, "Is There a Civil Society in the Arab World?" in - Norton, Civil Society in the Middle East.

(٤٢) تم ذكره فى :

-Manal M. Eid, "Informal Economy in Madinat al-Nahda: Resistance and - Accommodation among the Urban Poor," master's thesis, American University in Cairo, 1998, p. 88.

(43) Abdel Moula Ismail, The Liberalization of Egypt's Agriculture Sector and Peasants Movement (Cairo: Land Center for Human Rights, 1998), p. 136, app. 7.

(٤٤) انظر:

- John Cross, Informal Politics: Street Vendors and the State in Mexico City - (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1998).

(٤٥) انظر، على سبيل المثال،

-Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt (Berkeley: University of California - Press, 1986); Nazih Ayubi, Political Islam (London: Routledge, 1991); Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism," Comparative Studies in Society and History 42 (2000): 363-93; Paul Lubeck and Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces," in Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives, ed. J. Eade and C. Mele (Oxford: Blackwell, 2001).

(٤٦) انظر:

- R. Margulies and E. Yildizoglu, "The Resurgence of Islam and Welfare Party – in Turkey," in Political Islam, ed. J. Beinin and J. Stork (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 149.

(47) Ugur Akinci, "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey," Middle East Journal 53 (1999), pp. 77-79.

(48) Meriem Verges, "Genesis of a Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front," in Beinin and Stork, Political Islam, pp. 292-305.

(49) Assaf Kfoury, "Hizb Allah and the Lebanese State," in Beinin and Stork, Political Islam, pp. 136-43.

(50) Roula Majdalani, "Governance and NGOs in Lebanon," unpublished paper, Beirut, 1999, p. 13.

وقد نما التراث المتعلق بأنشطة رعاية حزب الله بشكل كبير فى السنوات الأخيـــرة. انظر، على سبيل المثال،

-Lara Deeb, Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon – Richard ---(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006); Augustus Norton, Hizbullah: A Short History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007); Joseph Alagha, The Shifts in Hizbullah's Ideology (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

(٥١) الرقم الأخير كما أعطته وزيرة الشئون الاجتماعية الحالية، مرفت التلاوى، فى:
Aqidati (October 28,1997), p. 17.

(٥٢) انظر

- Amani Qandil, "The Nonprofit Sector in Egypt," in The Nonprofit Sector in – the Developing World, ed. H. K. Anheier and L. M. Salamon (Manchester: Manchester University Press, 1998), pp. 145-46.

(53) Manal Badawy, Islamic Associations in Cairo (master's thesis, American University in Cairo, 1999), p. no.

انظر أيضًا:

- Denis Sullivan, Private Voluntary Organizations in Egypt (Gainesville: – University Press of Florida, 1994), pp. 65-68.

(٥٤) انظر:

-Hisham Mubarak, Al-Irhabiiyuun Qademuoun! (Cairo: Dal Al-Mahrusah, – 1995).

(٥٥) منوه عنه في:

-Qandil, "Nonprofit Sector in Egypt," p. 146.-

(٥٦) انظر:

-Saad Eddin Ibrahim, Egyptian Law32 on Egypt's Private Sector Organizations - (Cairo: Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, 1996), Working Paper no. 3; Amani Qandil, "The Role of Islamic PVOs in Social Welfare Policy: The Case of Egypt," paper presented at the conference on The Role of NGOs in National Development Strategy, Cairo, March 28-31,1993.

(57) Margulies and Yildizoglu, "Resurgence of Islam," p. 149.

(٥٨) انظر: Ibrahim, Egyptian Law32, p. 34.

(٥٩) ليس من الغريب، أن يتركز بالمنيرة الغربية بإمبابة وهى معقل الإسلاميين، المزيد من التمويل لتنميتها أكثر من أى منطقة أخرى فى شمال الجيزة، إلى شرق القاهرة. وفيما بين عامى ١٩٩٢ - ١٩٩٣ و عامى ١٩٩٥ - ١٩٩٦ ، تم إنفاق ٣٧٢,٥ مليون جنيه مصرى على بناء وتطوير وتجديد هذه المنطقة: الأهرام الأسبوعى (٢٤ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٦)، ص . ١٢:

Al-Ahram Weekly (October 24-30,1996), p. 12.

(60) Kfoury, "Hizb Allah," p. 142.

(٦١) انظر:

-Mona Harb el-Kak, "Participation Practices in Beirut's Suburb Municipalities: - A Comparison Between Islamic and 'Developmentalist' Approaches," paper presented at the 4th International Other Connections Conference, Sites of Recovery, Beirut, October 25-28,1999.

ولتطورات أكثر حداثة، انظر: Deeb, Enchanted Modern.

(62) Akinci, "Welfare Party's Municipal Track Record."

(٦٣) انظر:

-Amani Qandil, "Taqdim Adaa al-Islamiyya fi-Niqabat al-Mihniyya" (Cairo: - CEDEJ/Cairo University, 1993); and Carrie Rosefsky Wickham, "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations," in Beinin and Stork, Political Islam, pp. 120-35.

(٦٤) انظر:

-Badawy, Islamic Associations in Cairo.-

(٦٥) انظر:

-Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation: History, Politics, and Libera-tion (New York: Orbis Books, 1988).

(٦٦) تم التعبير عن ذلك من قبل الإسلاميين بطرق كثيرة. انظر:

-Youssef al-Qaradawi, The Problem of Poverty, and How Can Islam Resolve It – (in Arabic) (Beirut: Al-Risalaa, 1985).

(٦٧) انظر المقابلة مع سعيد حجاريان، قائد مجلس مدينة طهران وأحد مستشاري الرئيس خاتمي، في تقرير الشرق الأوسط ٢١٢ (١٩٩٩). ولبيانات حول المنظمات غير الحكومية، انظر:

- Qandil, "The Nonprofit Sector in Egypt," p. 139; Roula Majdalani, "NGOs as – Power-Brokers in the Rebuilding of a Fragmented State: The Case of Lebanon," unpublished paper, Beirut, August 1999, p. 14; Majdalani, "Bridging the Gap," p. 2; Khalil Nakhleh, Indigenous Organizations in Palestine (Jerusalem: Arab Thought Forum, 1991); "A Little Neighborly Advice," Cairo Times (September 2-15, 1999), p. 21; Mas-soumeh Ebtekar, "Women's NGOs and Poverty Alleviation: The Iranian Experience"[in English], Farzaneh 4 (1998), p.10. Areport by BaquerN amazi,"Iranian NGOs:Situational Analysis" (Tehran,January2000), provides useful early data.

وانظر أيضًا: Nowrouz, 4 Tir 1380/2001, p. 9.

(٦٨) صدر كلا التصريحان في المؤتمر الإقليمي اللاحق للمنظمات العربية غير الحكومية، الذي عقد في القاهرة، في الفترة من ١٧ – ١٩ مايو عام ١٩٩٧.

(٦٩) انظر :

-Daoud Istanbul', "The Future Role of Palestinian NGOs in an Emerging Palestinian Self-Government," Middle East Working Group Seminar, Jerusalem, June 21-22,1993, p. 12.

(٧٠) من بين التقارير الكثيرة المعبرة عن هذه الوجهة من النظر، انظر، على سبيل المثال:

-Robert LaTowsky, "Financial Profile of Egypt's PVO Sector," report, World Bank, June 1994.

(٧١) تقرير خاص،

-Cairo Times (September 2-15,1999), p. 21.

(٧٢) تم التنويه عنه في:

-Ibrahim, Egyptian Law 32.

(73) Federation of Community Development Associations, "Fact Sheet," Cairo, March 14,1990.

(٧٤) لم تقم المنظمات غير الحكومية المصرية، على سبيل المثال، بالمساهمة سوى بثلاثة ملايين جنيه مصري فقط (أقل من مليون دولار أمريكي) في الدخل القومي عام ١٩٩١، ولم تستطع وزارة الشئون الاجتماعية أن تدعم أكثر من ٣٥ في المائة

من كل المنظمات التطوعية ، وبشكل غير متساو فى كثير من الأحيان. ووفقًا لدراسة أخرى، كان مجموع المساعدات الحكومية المخصصة للمنظمات التطوعية الخاصة أقل من ١٠ % من عائدات القطاع، واقتصرت المساعدات الخارجية على ٥ %. بعبارة أخرى، يجب أن تعتمد هذه المنظمات التطوعية على نفسها من أجل البقاء. وحيث تكون الموارد الداخلية نادرة، كما فى العراق، وفلسطين، ولبنان فى أثناء الحرب، يكون الاعتماد على التمويل الخارجى أمرًا حيويًا؛ انظر:

-Ibrahim, Egyptian Law 32.

(75) Anisur Rahman, People's Self-Development (London: Zed Books, 1993), pp. 67-73.

(76) Majdalani, "Bridging the Gap."

(٧٧) انظر اللقاء مع رودس كيرتس من مؤسسة الشرق الأدنى، الأردن، فى

- Economic Perspectives 11 (1993), p. 7.

(٧٨) انظر

-Ghassan Sayyah, "Potential Constraints upon NGOs in Lebanon," paper presented at the workshop Reconstruction, Rehabilitation, and Reconciliation in the Middle East: A View from Civil Society, Ottawa, June 21.1993.

(79) Majdalani, "NGOs as Power-Brokers," p. 14.

(80) Nakhleh, Indigenous Organizations, p. 50.

(٨١) انظر

- Saad Eddin Ibrahim, "Grassroots Participation in Egyptian Development," Cairo Papers in Social Science 19, no. 3 (1996); Delta Business Service International: Khat-tab and Associates, "Analysis of Registered Private Voluntary Associations in Cairo and Alexandria," report, Agency for International Development, Cairo, June 21, 1981; El-Karanshawy, "Governance, Local Communities"; Fatma Khafagy, "Needs Assessment Survey of NGOs in Egypt," report, African Women's Development and Communications Networks, Cairo, August 1992; Bertrand Laurent and Salma Galal, "PVO Development Project Evaluation Report," report, USAID/Egypt, Cairo, December 1995. On Jordan and Lebanon, see Majdalani, "Governance and NGOs in Lebanon" and "Bridging the Gap," respectively.

(٨٢) انظر

-Susan Schaefer Davis, "Advocacy-Oriented Non-Governmental Organizations in Egypt: Structure, Activities, Constraints, and Needs," report, USAID/Egypt, Cairo, May 1995.

(83) Rema Hammami, "NGOs: The Professionalization of Politics," Race and Class 37 (1995), PP- 51-63.

(84) Homa Hoodfar, Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental "Non-Governental Organisations Be Agents ofDemocratisation? Women Living under Muslim Laws occasional paper no. 10 (Paris: WLUML, 1998).

(٨٥) لقاء مع حسن البنا، وهو مسؤول متخصص فى المنظمات غير الحكومية فى وزارة الشؤون الاجتماعية، عام ١٩٩٦.

(٨٦) لمزيد من التفاصيل، انظر

- Staffan Lindberg and A. Sverisson, eds., Globalisation, Democratisation, and Social Movements in the Third World, research report no. 35 (Lund, Sweden: University of Lund, 1995), pp. 57-58.

(٨٧) انظر

-Mahmood Mamdani's comments in ibid., p. 61.

(88) Neil Webster, "The Role of NGDOs in Indian Rural Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka," European Journal of Development Research 7 (1995), PP- 407-33.

(٨٩) لهذه الأجزاء النظرية، اعتمدت على كتابى:

- Street Politics (New York: Columbia University Press, 1997), chap. 1.

(٩٠) لوصف أكثر تفصيلاً، انظر

-Wikan, Tomorrow, God Willing.

(٩١) انظر: Ru'ya (Cairo), no. 8, p. 20.

(92) Al-Wafd (October 18,1997), p. 3.

(٩٣) تم ذكره فى: Eid, Informal Economy, p. 105.

(٩٤) تم التنويه عنه فى :

-Al-Ahram Weekly (November 27-December 3,1997), p. 12.

(٩٥) أشار رئيس قطاع الأمن بالقاهرة إلى انتشار الباعة الجائلين فى القاهرة، تم الإشارة إليها فى المرجع السابق.

(٩٦) ذكرت فى الوفد (٣ مارس ، ١٩٩٨)، ص. ٣. وفى إيران، انظر:

. -Bayat, Street Politics

تستند المعلومات الواردة عن مصر على تقرير بحث غير منشور للمؤلف بعنوان "المشاركة الشعبية فى إيران: المنظمات غير الحكومية أو الحركات الاجتماعية" (القاهرة: الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٨).

-(Cairo: American University in Cairo, 1998).

(٩٧) وفى ١ مايو من عام ١٩٩٣، وبعد مرور سنة على حادثة إمبابة فى مصر، أمر الرئيس مبارك" بالتنفيذ الفورى لبرنامج قومى لرفع مستوى الخدمات والمرافق الأكثر أهمية فى المناطق العشوائية فى جميع المحافظات". وتم إعلان خطة الخمس سنوات للحملة القومية، والتى تمتد من ١٩٩٣ إلى ١٩٩٨ ، بتكلفة تصل إلى ٣,٨ بلايين

جنيه مصرى. وبحلول عام ١٩٩٦ كان قد تم رفع المستوى الكامل لعدد ١٢٧ منطقة مستهدفة من أصل ٥٢٧ "(الأهرام الأسبوعى ١٧-٢٣ ،[١٩٩٦]، ص. ١٢).

- (Al-Ahram Weekly 17-23 [1996], p. 12).

(٩٨) انظر

-Joan Nelson, "The Politics of Pro-Poor Adjustment Policies," report, World Bank, Country Economics Department, 1988.

الفصل الخامس

(١) انظر، على سبيل المثال:

- Paula M. Cooley, William R. Eakin, and Jay B. McDaniel, eds., After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), especially the chapter by Riffat Hassan, "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam," pp. 39-64.

(٢) اعتمد هذا الجزء بشكل كبير على جزء من الفصل الثالث:

-Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2007).

(٣) انظر نقاش شيق جدا حول ذلك من قبل Kaveh Ehsani ، وانظر:

-"The Nation and Its Periphery: Revolution, War and Provincial Urban Change in Iran," unpublished paper, presented at the conference Iran on the Move: Social Transformation in the Islamic Republic, Leiden, April 27-28, 2005;

وانظر أيضًا:

-Sohrab Behdad, "Winners and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution," International Journal of Middle East Studies 21 (1989), pp. 327-58.

(٤) انظر:

-Parvin Paydar, Women and Political Process in Iran (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(٥) انظر:

-Zahara Karimi, "Sahm-e Zanan dar Bazaar-e Kaar-e Iran" (Women's Share in Iran's Labor Market), Ettelaat-e Siyassi-Eqtisadi, nos. 179-80 (Mordad-Shahrivar 1381/2002), pp. 208-19.

(٦) لموقف الجماعات اليسارية من قضايا المرأة، انظر:

-Hamed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79," International Journal of Middle Eastern Studies 26 (1994), pp. 223-47.

وانظر أيضًا:

-Nayereh Tohidi, "Mas'aleye Zanan va Rowshanfekran Teyy-e Tahavvolaat-e Dahe-ye Akhir (Women's Issues and the Intellectuals over the Recent Decade), Nime-ye Digar, no. 10 (1368 71989), pp. 51-95.

(٧) انظر، على سبيل المثال،

-Golnar Dastgheib, "An Islamist Female Parliamentarian's Speech at the Havana Inter-Parliamentary Union," in Under the Shadow of Islam, ed. A. Tabari and N. .Yeganeh (London: Zed Books, 1982)

انظر أيضًا:

-Azar Tabari, "Islam and the Struggle for the Emancipation of Iranian Women," in Under the Shadow of Islam, ed. Tabari and Yeganeh, p. 17.

(٨) انظر:

-Payam Hajar no. 1 (Shahrivar 19, 1359/1980), p. 2. Lara Deeb's Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006)

ويتضمن مناقشة جيدة حول مدى شيوع زينب كرمز من رموز النشاطات النسائية في لبنان.

(٩) انظر البيان الذى أدلى به وفد المرأة الإيرانية فى المؤتمر الذى عقدته الأمم المتحدة فى يوليو ١٩٨٠.

(١٠) انظر على سبيل المثال، تصريحات من قبل اثنتين من النساء المسلمات المحافظات فى المجلس الخامس،

Monireh Nobakht and Marziyeh Vahid Dastjerdi, cited in Zanan, no. 42 (Farvardin-Ordibehesht 1377/1998), p. 3.

(١١) تم التنويه عنه في:

-Zanan, no. 26, p. 3.

(12) Maryam Behroozi, cited in Ettelaat, 3 Esfand 1361/1982, p.6.

(13) Shahin Tabatabaii, "Understanding Islam in Its Totality Is the Only Way to Understand Women's Role," in Under the Shadow of Islam, ed. Tabari and Yeganeh, P. 174.

(١٤) تم التنويه عنه في:

-Resalat, 26 Farvardin 1375/1996.

(١٥) الرئيس رافسنجاني، تم التنويه عنه في: .Zanan no. 26. p. 5

(١٦) وفقا لمريم بهروزي، وهي نائبة برلمانية في مجلس الشورى الرابع، تم التنويه عنه في:

-Kian. "Women and Politics in Post-Islamist Iran." Women Living under Muslim Laws. dossier 21 (September 1998). p. 44.

(١٧) تم التنويه عنه في المرجع السابق.، ص. ٣٩.

(١٨) انظر:

-Iran-e Farda, no. 36 (Shahrivar 1376/19997). p. 12; Zanan. no. 27 (Azar-Dey 1374/1995). P- 6.

(19) Vai Moghadam. "Women's Employment Issues in Contemporary Iran: Problems and Prospects in the 19905." Iranian Studies 28 (1995). pp. 175-200.

(٢٠) انظر:

-Azam Khatam. "Sakhtar-e Eshtighal-e Zanan-e Shahri: Qabl va Ba'd az Enqilab" (Urban Employment Structure of Iranian Women). Goft-o-gu, no. 28 (summer 2000), pp. 129-39.

انظر أيضا:

-Zahra Karimi. "Sahm-e Zanan dar bazaar-e Kar-e Iran" (The Share of Women in Iran's Labor Market). Ettelaat-e Siyassi-Eqtisadi. nos. 179-80 (Mordad-Shahrivar 1381/2002), pp. 208-19.

(21) Zanan. no. 27, p. 42.

(٢٢) ملاحظة مسرات أمير إبراهيمي؛ انظر مقابلاتها في:

-Bad-Jens. 6th ed., December 2002, online.

(٢٣) أجرت منى السعيدي شاهروز دراسة بعنوان" حراك المرأة في طهران،" عرضت في ندوة " المرأة والمدينة،" طهران، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، ٣٠ ديسمبر، ٢٠٠٣ .

-Tehran. College of Social Sciences, University of Tehran. December 30. 2003.

(٢٤) للاطلاع على تقرير مميز، انظر:

-Homa Hoodfar. Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists: Can Governmental NGOs Be Agents of Democratization? Women Living under Muslim Laws occasional paper no. 10 (Paris: WLUML. 1998).

(٢٥) انخفض معدل نمو السكان لمتوسط سنوي ٢ في المائة فيما بين ١٩٩٠ و ١٩٩٥ . وللاطلاع على كل الأرقام الخاصة بمعدلات النمو، انظر الكتاب السنوي للأمم المتحدة، .Population Division

(٢٦) تتضمن هذه الدول باكستان، سوريا، والكاميرون. للاطلاع على الأنشطة الرياضية للمرأة، انظر:

-a special issue of Zanan, no. 30; see also Zanan, no. 9, Bahman 1371/1991.

(٢٧) انظر موقع:

-womeniniran.com (access date June 6, 2003).

(٢٨) للاطلاع على التقارير، انظر:

-Zanan, no. 42, Ordibehesht 1998, p. 61; see also womenin-iran.com, June 2003, for reports on women soccer teams.

(٢٩) لنقاش جيد حول كيف أصبحت المراكز الثقافية الجديدة في جنوب طهران أماكن "آمنة" لممارسة الأنشطة الشعبية للمرأة التي تنتمي للطبقة- الدنيا، انظر:

-Maserrat Amir-Ibrahimi, "Ta'sir Farhangsara-ye Bahman bar Zendegui-ye Ijtemaii va Farhangui-ye Zanan va Javanan-e Tehran" (The Impact of Bahman Cultural Centers on the Social and Cultural Life of Women and Youths in Tehran), Goft-o-gou, no. 9 (fall 1995), pp. 17-25.

(30) Ettelaat, 15 Aban 1369/November 6,1990.

(٣١) تم سؤال المرأة الطهرانية في المسح الذي تم إجراؤه في عام ١٩٩٤ عن نوع الحجاب اللذي تريد أن ترتديه إذا لم تكن مضطرة للقيام بذلك. أجابت حوالي ٢٥ % أنهن يفضلن عدم الحجاب، و١٠ % يفضلن غطاء الرأس الخفيف، و٤٠ % يفضلن الوشاح والمعطف الطويل، و ٢٥ % يفضلن الشادور الكامل؛ انظر:

- Abbas Abdi and Mohsen Goudarzi, Tahavvolat-e Farhangui dar Iran (Cultural Developments in Iran) (Tehran: Entesharat-e Ravesh, 1999), p. 148.

(32) A woman's letter to Zanan, no. 35 (Tir 1376), p. 26.

(33) MP. Rejaii, cited in Ettelaat, 15 Bahman 1367/1988.

(٣٤) تم تشجيع النساء الناشطات ما بعد الإسلاموى بشكل خاص من قبل المنحى التعاوني لبعض النساء العلمانيات. للمناقشة ومحاولات بناء تحالف بين النسوية العلمانية وما بعد الإسلاموية، انظر:

-Nayereh Tohidi, Feminism, Demokrasy, va Islamgarayi dar Iran (Feminism, Democract, and Islamism in Iran) (Los Angeles: Ketabsara, 1996);

انظر أيضًا:

-her "Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran," in The Blackwell Companion of Contemporary Islamic Thought, ed. Ibrahim Abu-Rabi (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 624-43.

(٣٥) لعرض جيد لوجهات نظر ورؤى Zanaris انظر:

-Afsaneh Najmabadi, "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth," in Islam, Gender and Social Change, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 59-84.

(٣٦) انظر:

-Zanan's own survey about its readers in Zanan, no. 52 (Mordad-Shahrivar 1374/1995), PP- 54-58.

(37) Nayereh Tohidi, "The International Connections of the Women's Movement in Iran: 1979-2000," in Iran and the Surrounding World, ed. Nikki Keddie and Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2002), pp. 205-31.

(38) Azar Tabari, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women," in Under the Shadow of Islam, ed. Tabari and Yeganeh, p. 17.

(٣٩) ناقشت الحركات النسوية أنه إذا كانت حواء " أضعف " ، فهي إذا أقل جرمًا من آدم فيما يتعلق بسقطته. وقد ذهبن إلى افتراض أن المرأة (حواء) أكثر نبلاً من الرجل، لأنه خلق من الأرض، بينما خلقت المرأة من الرجل. ومن ثمة فهي متميزة ومتفوقة، فهي فقط، وليس الرجل، من تلد بشرا آخرين، أو " تنمي العالم" . انظر:

-Gerda Lerner, The Creation of Feminist Consciousness (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 138-66.

ولبعض النماذج من النظريات اللاهوتية النسوية في المسيحية واليهودية، انظر:

-Jane Bayes and Nayereh Tohidi, eds., Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts (New York: Palgrave, 2001), especially, chapter 2, "Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context."

(40) Zanan, no. 9, p. 34.

(٤١) وتم التأكيد على الانتباه إلى الأطفال في هذه الآيات باعتبارها مثالاً على أهمية رعاية الأطفال " المال والبنون زينة الحياة الدنيا" (الكهف: ٤٥)، والحديث الخاص بأن " الأطفال هم فراشات السماء" و" لا خطيئة أكبر من إهمال الأطفال". انظر:
Zanan, no. 38 (Aban 1376), pp. 2-5.

(٤٢) انظر:

-Sayyid Mohsen Saidzadeh, "Kalbod-shekafi-e Tarh-e Entibaq-e Omour-e Edari" (An Analysis of the Project concerning the Adaptation of Administrative Affairs), Zanan, no. 43, p. 15.

(٤٣) انظر اللقاء مع مصطفى ملكيان، في: Zanan, no. 64, pp. 32-35.

(44) Shokufeh Shokri and Sahireh Labriz, "Mard: Sharik ya Ra'is?" (Men: Partners or Bosses?) Zanan, no. 2 (March 1992), pp. 26-32.

(45) Zanan, no. 23 (Farvardin-Ordibehesht 1374/1995), pp. 46-57.

(٤٦) انظر، على سبيل المثال،

Mehrangiz Kar, "Mosharekat-e Siyassi-e Zanan: Vaqeiyyat ya Khial" (Political Participation of Women: Reality or Dream?), Zanan, no. 47, pp. 12-13.

(47) Zanan, no. 35 (Tir 1376/1997), p. 6.

(٤٨) وكما يقول رجل الدين آية الله من معهد قم: " أن الفقه (والذى يحتوى على بعض الأحكام التميزية) ليس سوى تصورات خاصة للفقهاء؛ والتى من الممكن أن تتغير، كما ورد فى: Farzaneh, no. 8.

(٤٩) ورد فى:

-Mahname-ye Gozaresh, no. 148 (Tir 1382/2003).

(50) fomhuri-ye Islami, 12 Mehr 1376/1997.

(51) Zanan, no. 43 (Khordad 1377/1998).

(٥٢) ورد فى: Zanan, no. 38 (Abab 1379/2000), p. 59.

(٥٣) تم ذكره فى:

-Zanan, no. 42 (Farvardin-Ordibehesht 1377/1998), p. 3.

(54) Sobh Weekly, no. 32 (Aban 1375 /1995), and 28 (Farvardin 1375/1996).

(٥٥) انظر تقرير محاكمة المجلة فى:

-Zanan, no. 43 (Khordad 1377/1998), p. 4.

(٥٦) لتحليل جيد حول المناقشات الجندرية لرجال الدين الشيعة الإيرانيين، انظر:

-Ziba Mir-Hosseini, Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999).

(٥٧) هذه مقارنة تمت لحوالى ٢٨٣ و ٢٥٣ زيجة دائمة أو عادية خلال الفترة الزمنية نفسها. انظر:

-Hayat-e Nou, 11 Aban 1381/2002, p. 11. It has to be noted that mufa marriage is not always registered. Therefore, its real frequency might be higher.

(٥٨) للاطلاع على القائمة، انظر:

-Zanan, no. 28 (Farvardin 1375/1996), p. 3.

(59) Zanan, no. 38 (Aban 1376/1997), p. 38.

(٦٠) كانت لا تزال نسبة الـ٦ فى المائة لمشاركة المرأة فى البرلمان، لاتزال أقل بكثير من المتوسط العالمى (١١,٦ فى المائة)، ولكنه أعلى من مثيله فى الدول العربية (٤,٣ فى المائة)؛ انظر: Zanan, no. 33, p. 76.

(٦١) ورد فى

-Ramin Mostaghimi, "Tights-Iran: Women Carve out Spaces within Islamic Society," Interpress News Agency, June 25, 2003.

وللاطلاع عن تقرير حول معدلات الطلاق، انظر:

-Shadi Sadr's discussion in Yas-e Nou; cited at womeniniran.com (accessed May 4, 2003).

(٦٢) ورد في :

-Zanan, no. 34 (Ordibehesht 1376/1997), p. 4, and no. 37 (Shahrivar-Mehr 1376/1997), p. 8.

أكدت الدراسة التي أجراها Uzra Shalbaf أن المرأة (الزوجة) التي حصلت على تعليم عالٍ لديها سلطة أكثر اتساعا في اتخاذ القرار داخل الاسرة، وعلى الرغم من التغير المتواضع في مسئولياتها المنزلية. وتم مناقشة ذلك في أطروحة الماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة طهران، ٢٠٠١؛ ومتوفرة على موقع : -womeniniran.com (accessed May 21, 2003).

(٦٣) انظر: Zanan, no. 41.

(٦٤) انظر:

-Mohammad Rafi'e Mahmoudian, "Jonbesh-e Zanan-e Iran: Za'f-e Feminism va Feghdan-e Armangeraii" (Iran's Women Movement: The Weakness of Feminism and the Absence of Utopian Visions), Zanan, January 2003.

(٦٥) انظر، على سبيل المثال،

Hamid-Reza Jalaii-pour, "Hamelan-e Bi-Neshan" (Carriers without Identification), Zanan, January 2004.

(66) Hamid-Reza Jalaii-pour, "Mas'ale-ye Ejtemaii, Na Jonbesh-e Ejtemaii" (Social Problem, Not Social Movement), Yass-e Nou, 10 (Aban 2003);

انظر أيضا مرجعه:

-"Tahlili az Pouyesh-e Zanan-e Iran" (An Analysis of Iran's Women Activism), iran-emrooz.com, 12 Aban 1382/2003.

(٦٧) انظر:

-Nasrin Azadeh, "Jonbesh-e Ejtemaii-ye Zananeh" (Women's Social Movement), zananeiran.com, December 11, 2003.

(68) Ali Akbar Mahdi, on iran-emrooz.com, July 2002; Valentine Moghadam, "Feminism in Iran and Algeria: Two Models of Collective Action for Women's Rights," Journal of Iranian Research and Analysis 19 (April 2003), pp. 18-31;Homa Hoodfar, "The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization," Women Living under Muslim Laws no. i, winter 1999;Nasrin Azadeh, "Jonbesh-e Ejtemai-ye Zananeh" (Feminine Social Movement), at www.womeninI-ran.org.

(69) Janet Afary, "Jonbesh-e Zanan-e Iran: Gheir-e Motamarkez va Gostardeh" (Iranian Women's Movement: Decentred and Vast), Zanan, April 2003; Mahboubeh Abbasgholizadeh, "Dar Iran Jonbesh-e Zanan bi Sar Ast" (The Iranian Movement's Movement is Leader-less), Zanan, September 2003.

(٧٠) انظر:

-Farideh Farhi, "Jonbesh-e Zanan va Mardan-e Eslah-talab" (The Women's Movement and the Reformist Men), Zanan, May 2003.

(71) James Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

(٧٢) تم ذكره في: Zanan, no. 26, p. 5.

(٧٣) في الفترة بين عام ١٩٩٠ و ١٩٩٧، تم نشر ١٣ مجلة نسائية جديدة :

- (Neda, Rahrovan'e Somaaya, Boresh, Pegah, Me'raj, Jelveh, Payam-eZan, .Zanan, Takapu, Farzaneh, Reyhaneh, Touba, and Banu)

ومنذ انتخاب خاتمي عام ١٩٩٧ وحتى عام ٢٠٠٠ ظهر ٢٣ مطبوعًا نسائيًا جديدًا:

- Zan va Pa-zhouhesh, Zan (newspaper), Ershad-e Neswan, Hamsar, Mahtab, Kitab-e Zanan, Poushesh, Qarn-e 21, Zana-e fonoub, Zan-e Emrooz, Al-Zahra, Banu, Nour-e Braran, Shamim-e Narjes, Soroush-e Banuvan, Tarh-va-Mode, Yaas, Irandokht, Motale'at-e Zanan, Melina, Arous, Zanan-e Farda, Zan-e Sharghi, Kawkab.

واعتبارا من عام ٢٠٠٠ تم إغلاق خمس من هذه الصحف من قبل السلطات. انظر:

Yaas-e Nou, May 23, 1382/2003.

(٧٤) لدراسة نقدية حول برامج الدراسات النسائية، انظر:

-Ziba Jalali-Naini, "Ta'sis-e Reshte-ye Motaleat-e Zanan dar Iran?" (The Establishment of Women's Studies Programs: Expropriating a Declining Movement?) Goft-o-gu, no. 38 (Azar 1382/2003), pp. 7-23.

(٧٥) للاطلاع على تفصيل لمفهوم " الشبكة السلبية" ، انظر:

-Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 1997), chapter 1.

(٧٦) وبمعنى أن يكون لهذه العملية صدى مع استراتيجية "الزحف الهادئ" (انظر الفصل ٣). كما هو الحال مع الفقراء في المناطق الحضرية، تمثل أيضًا اللاحركة النسائية في إيران حركة سرية، طويلة الأمد، وحركة تدريجية للحصول على المكاسب، وهي عملية مرتبطة ارتباطا وثيقا بممارسات الحياة اليومية. ولكن، وبينما يمثل الزحف الهادئ من الفقراء لا حركة، حيث بالكاد يعمل المشاركون في النضالات أو استراتيجية جماعية، تشارك المرأة المسلمة في نوع ما من الحركة الاجتماعية، و"الحركة عن طرق العائد "، والذي تضمن درجة ما من الصراعات الأيديولوجية حول العلاقات بين الجنسين، والنظام الأبوي، والأنشطة اليومية للمرأة. وحدث أيضا وبدرجة محدودة حملات من الضغط السياسي والقانوني. ثانيا، في حين أن الزحف

الهادئ هو فى الأساس استراتيجية غير رسمية وغير قانونية إلى حد كبيـــر، وهـــو حركة عن طريق تضمينات راسخة لا محالة فى المعارك القانونية. ولأنه فى حين أن الفقراء فى المناطق الحضرية يعملون على الهامش، وبالتالى يمكنهم الالتفـــاف، حول الكيانات القانونية المعيارية و(الحديثة)على حد سواء، فإن النـــساء المـــسلمات الفاعلات يملن إلى أن يعملن فى الداخل وبالتالى فهذا تحد للقوانين المقيدة لمثل هذه الكيانات. صحيح أن المكاسب تكون هى نفسها فى الأساس فى كلا النـــوعين مـــن الإجراءات النشاطية، كما هو الحال فى واضعى اليد على الأراضى، أو المرأة التى تدرس الهندسة الميكانيكية فى الكليات. لكن فى حين يكون الفعل الجمعى مـــسموعًا سيكون معاديًا للزحف الهادئ للفقراء، وسيكون مفيدًا لنضالات النساء.

(٧٧) والنقطة التى أشار إليها آية الله الجوادى المولى ، إلى القول بأن المرأة لا يمكن أن تكون قاضيًا أو فقيهًا؛ انظر: Zanan, no. 9, p. 30

(٧٨) وكما اقترحت زهرة شوجاى مستشارة الرئيس محمد خاتمى فى مجال قضايا المرأة، فإن "المرأة الآن أصبحت المعيل، ألم يحن الوقت لقراءة الآية "الرجال قوامون على النساء" بعين (برؤية) جديدة؟" تم التنوية عنه فى:

-Zanan, no. 37 (Shahrivar-Mehr 1376/1997).

(٧٩) تم الاستشهاد به فى:

-Ali Dawani, Nehzat-e Ruhanion-e Iran, vol. 3 (Tehran: Imam Reza Cultural Foundation), p. 67.

(80) Gozideh-haaii az Maqalat-e Payam-e Hajar, no. 1 (Tehran: Women's Association of the Islamic Revolution, July 12,1980).

(٨١) تم التنويه عنه فى: Zanan, no. 9, p. 30.

(٨٢) كشفت دراسة برعاية وزارة الثقافة حول:

- "Jensiyyat va Negaresh-e Ejtemaii" (Sexuality and Social Outlook), sponsored by the Ministry of Culture, revealed a high discrepancy between the views of men and women on "being content in life" (rezayat az zendegui), with women having many more expectations than men; reported by IRNA News agency, 11 Khordad 1383/2004

تم التنويه عنه فى الموقع: atiran-emrooz.com.

الفصل السادس

(١) انظر، على سبيل المثال،

-Timothy Gorton Ash, "Soldiers of Hidden Imam," New York Review of Books 52, no. 17 (November 3, 2005).

وانظر أيضًا:

-Bill Samii, "Iran Youth Movement Has Untapped Potential," in RadioFreeEurope, April 13, 2005, in www.rferl.org/ features/features_Article.aspx?m=04&y=2oo5&id=3D5DCD4O-3EBC-4343-A1C9 - 5BF29FFE7BB.

انظر أيضًا:

-Samantha Shapiro, "Revolution, Facebook-Style," New York Times, January 25, 2009.

(٢) للاطلاع على قائمة الحركات والمنظمات الشبابية، انظر:

-"A Snapshot of the Global Youth Movement, "www.youthmovements .org/guide/globalguide.htm.

وما يعنيه ماو تيسي يونج بـــ" حركة الشباب" المشاركة السياسية للطلاب في النضال ضد الاستعمار (اليابان). انظر:

- Mao Tse-tung, "The Orientation of the Youth Movement," in Selected Works of Mao Tse-tung (Peking: Foreign Languages Press, 1967), vol. 2, pp. 241-49.

(٣) انظر:

-Herbert Marcuse, "On Revolution," in Student Power: Problems, Diagnoses, Action, ed. Alexander Cockburn and Robin Blackburn (London: Penguin Books, 1969), 367-72.

(٤) انظر، على سبيل المثال،

-Colin Bundy, "Street Sociology and Pavement Politics: Aspects of Youth and Student Resistance in Cape Town, 1985," Journal of Southern African Studies 13, no. 3 (April 1987), pp. 303-30.

(٥) للاطلاع على الوضع الألماني، انظر:

-Walter Laqueur, Young Germany: A History of the German Youth Movement (New York: Transaction, 1962/1984).

(٦) لمناقشة حركات الطلاب، انظر:

-Alexander Cockburn and Robin Blackburn, eds., Student Power: Problem, Diagnosis, Action (London: Penguin Books, 1969).

(7) Pierre Bourdieu, "'Youth' Is Just a Word," in Bourdieu, Sociology in Question (London: SAGE, 1993).

(٨) للاطلاع على شرح مفصل "للشبكات السلبية"، انظر

-Bayat, Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 1997), chapter 1.

انظر أيضًا : الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٩) انظر:

-Ahmad Ashraf and Ali Banuazizi, "The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution," State, Culture and Society, vol. i, no. 3 (spring 1985).

عينة من ٦٤٦ شخصا قتلوا فى اشتباكات الشارع التى وقعت فى طهران خلال الثورة (من ٢٣ أغسطس ١٩٧٧، إلى ١٩ فبراير ١٩٧٨)، وأكبر مجموعة من القتلى كانت من الطلاب (١٤٩) بعد الحرفيين وأصحاب المحال التجارية (١٨٩) . انظر: Bayat, Street Politics,P-39-

(١٠) وهذا طبقا لمسح قومى تم ذكره فى:.Aftab, July 30, 2001, p. 9

(١١) تم التنويه عنه فى: .Nowrooz, 24 Shavrivar 1380 (2001)

(12) Zahra Rahnavard, in Bahar, 29 Khordad 1379 (2000), p. 2.

تم تنظيم ندوة ليوم واحد لمناقشة لماذا يظهر الشباب هذه اللامبالاة بالدروس الدينية.

(١٣) تم التنويه عنها فى:.http://dailynews.yahoo.com, July 25, 2000

(١٤) انظر:

-Mansour Qotbi, "Causeless Rebellion in the Land of Iran," Iran Javan, no. 166, Mehr 1379 (2000).

(١٥) طبقا للتقرير الذى كتبه محمد على زام فى يوليو ٢٠٠٠ ، مدير الشؤون الثقافية والفنية لطهران. وأصبح هذا المسح مثيرًا للجدل، حيث تنازع المحافظون حول صحته وتأثيره السلبى على صورتهم.

(١٦) بالاعتماد على المقابلات الرسمية مع الشباب التى تم التنويه عنها فى:

-Behzad Yaghmaiyan, Social Change in Iran, pp. 65-71.

(١٧) انظر:

-A/tab, January 16, 2003, p. 9; see a report by IRNA, August 5, 2001.

(١٨) ذكرت بواسطة:

.http://iran-emrooz.net-Sina News Agency, June 17, 2004, cited on

(١٩) أجريت بواسطة عالم النفس داود جيسان مع ١٢٠ فتاة هاربة في طهـران، وتـم كتابة تقرير عنها في وكالة سينا للأخبار، وتم التنويه عنها في الموقع:
-http://iran-emrooz.net (accessed on June 17, 2004).

(٢٠) تم ذكره في مقال كتبه محمود جولزاري في ورشة عمل بعنوان"الفتيات وتحـديات الحياة"، مايو ٢٠٠٤، وتم التنويه عنه في:
-ISNA News Agency, 22 Ordibe-hest 1383 (2004), at www.womeniniran.com.
عن ممارسة الجنس قبل الزواج في إيران، انظر:
-Pardis Mahdavi, Passionate Uprising: Sexual Revolution in Iran (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2008).

(٢١) في مقابلة مع Siasat-e Rous ، تم التنويه عنها :
-Mozhgan Farahi, "You Cannot Resolve Sexual Misconduct by Exhortation," in Gozaresh, no. 148, Tir 1382 (2003).

(٢٢) مقابلة مع عالم الأنثروبولوجيا الطبية مجهول (غير معروف الاسم) يعمل على هذا الموضوع، ربيع عام ٢٠٠١.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) المرجع السابق.

(٢٥) انظر: Salaam, 27 Shahrivar 1375 (1996).

(٢٦) انظر: Jalil Erfan-Manesh, Iran, 19 Aban 1375 (1996).

(٢٧) تم ذكرمساهمة محمد هادي التسكيري، لمنظمة الثقافة والاتصالات الإسلامية فـي الندوة الدولية الثانية حول الحجاب، ٢٨ آبان ١٣٧٦، في:
-Zanan, no. 26, Meh/Aban 1376, pp. 8-9.

(٢٨) مسح المجلس الأعلى للشباب، والذي تم التنويه عنه في المرجع السابق. ص٩.

(٢٩) وذكرت هذه النتيجة من قبل الإذاعة والتليفزيـون الوطنيـة، ومنظمـة الدعايـة الإسلامية، ومنظمة صلاة الجمعة، تم التنويه عنها بواسـطة (Detad: ‎-(Namaz‏،-
Emad Eddin Baaqui, Payam-e Emrouz, no. 39, Ordibehesht 1379, p. 14.

(٣٠) من تقرير رئيس طهران للشئون الثقافية والفنية فـي ٥ يوليـو ٢٠٠٠، الـساعة ٤٦:٠٥، وهو موقع لـم يعـد موجـوداً، وصـفحة لـم يعـد ممكنـا الوصـول إليها (www.nandotimes.com).

(٣١) وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي،" مقدمة في العلم الـسلوكي للـشباب"، طهـران ١٩٩٤، تم التنويه عنه في :
Tahavvolat-e Farhangui dar Iran (Cultural Developments in Iran), by Abbas Abdi and Mohsen Goudarzi (Tehran: Entisharat-e Ravesh, 1999), pp. 138-39.

(32) Seyed Hossein Serajzadeh, "Non-attending Believers: Religiosity of Iranian Youth and Its Implications for Secularization Theory," a paper presented at the World Congress of Sociology, Montreal, 1999.

(٣٣) مسح أجرته المنظمة الوطنية للشباب، وتم ذكره في:

-Aftab, 8 Ordibehesht 1380 (2001).

(٣٤) انظر:

- Behzad Yaghmaian, Social Change in Iran (Stony Brook: State University of New York Press, 2002) for the best account of such events (pp. 61-65).

(٣٥) مقابلة مع عزام، وهو مشارك غير معروف، في يونيو ٢٠٠٢.

(36) Al-Hayat, January 22,1995.

(37) Scott Peterson, "Ecstasy in Iran, Agony for Its Clerics," in Christian Science Monitor, December 5,1997.

(٣٨) انظر: Nowrooz,1 Aban 1380, p. 3.

(٣٩) للاطلاع على بعض هذه التقارير حول المواجهة بين الشباب والباسدران، انظر:

Dowran-e Emrooz, 25 Esfand 1379 (2001), p. 4.

(٤٠) ويتضح هذا بشكل جيد في افتتاحية الإصلاحي اليومية؛ انظر:

-"The Mystery of Firecrackers," Aftab, 25 Esfand 1379 (March 15, 2001), p. 2.

(41) Nowrooz, 29 Mehr 1380 (2001);

انظر أيضًا:

-"Leisure Time and Amusement," Aftab-e Yazd, April 3, 2001, p. 9; "Shad Zistan-e Zanan," Dowran-e Emrooz, 20 Bahman 1379 (2000), p. 2;

وهناك تقرير عن ندوة حول "مناخ لمفهوم الحياة"، تم التنويه عنه في:

-Aftab-e Yazd, January 9, 2001, p. 7, and January 11, 2001, p.7.

(٤٢) انظر:

-Hayat-e Nou, 10 Ordibehesht 1380 (2001), p. 11, and Nourooz, 15 Mordad 1380 (2001), p. 9.

(43) Iran Emrooz, August 11, 2003.

(٤٤) انظر:

-Hayat-e Nou, 10 Ordibehesht 1380 (2001), p. 11; Nourouz, 15 Mordad, 1380 (2001), p. 9.

(٤٥) انظر: Morteza Nabawi in Resalat, October 27, 2001, p. 2.

(٤٦) انظر:

-Jean-Michel Cadiot, AP Report, August 20, 2001 at IranMania.com, August 20, 2001; Michael Theodoulou, "Iran's Culture War Intensifies," Christian Science Monitor, August 21, 2001; Nourooz, 20 and 21 Mordad 1380 (2001).

(٤٧) هذا تم تأكيده عن طريق بحث مسحي واسع النطاق. انظر:

-Azadeh Kian-Thiebaut, "Political Impacts of Iranian Youth's Individuation: How Family Matters," paper presented at MESA, Washington, D.C., November 24, 2002.

(48) Central Agency for Public Mobilization and Statistics, The Statistical Year Book (Cairo: CAPMAS, 1996).

(49) Central Agency for Public Mobilization and Statistics, The Statistical Year Book, 1992-1998 (Cairo CAPMAS, 1999).

(50) Eric Denis and Asef Bayat, "Egypt: Twenty Years of Urban Transformation, 1980-2000," report for the International Institute of Development and Urbanization, London, 2001.

(51) Ayman Khalifa, "The Withering Youths of Egypt," Ru'ya, no. 7 (spring 1995), pp. 6-10.

(٥٢) تم التنويه عنه في:

-Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study," term paper, American University in Cairo, spring 2002.

(٥٣) أعمار قادة مصر السياسيين عن طريق تواريخ ميلادهم: الرئيس مبارك، الذى ولد فى عام ١٩٢٨؛ ضياء الدين داود (الحزب الناصرى)، ولد عام ١٩٢٦، خالد محى الدين(زعيم حزب التجمع) ولد عام ١٩٢٢؛ مصطفى مشهور(زعيم الإخوان المسلمين) ولد عام ١٩٢١؛ وإبراهيم شكرى (رئيس حزب العمل)، ولد عام ١٩١٦؛ نعمان جمعة، أصغر زعيم للمعارضة من حزب الوفد، ولد عام ١٩٣٤.

(٥٤) فى أحد المسوح، أعرب ١٦% فقط من طلاب جامعة القاهرة عن اهتمامهم بالأحزاب السياسية. بالإضافة إلى ذلك فإن ٨٧ فى المائة من الكبار لا يثقون فى أن يقوم الشباب بعمل سياسى، انظر:

-Ahmed Tahami Abdel-Hay, "Al-Tawajjohat al-Siyasiyya Lil-Ajyal al-Jadida," Al-Demokratiya, no. 6 (spring 2002), pp. 117-18.

(55) Shapiro, "Revolution, Facebook-Style."

(٥٦) انظر:

-Andrew Hammond, "Campuses Stay Clear of Politics," Cairo Times, October 15-28,1998, p. 7.

(٥٧) تم ذكره فى: Khalifa, "Withering Youth of Egypt."

(٥٨) اعتمدت على خلاصة نقاش مجلس الشورى، والذى تم ذكره فى:

-Al-Ahram, July 14, 2000, p. 7.

(٥٩) استندت هذه المعلومة على المقابلة التى أجريتها مع وزير الشباب والرياضة، د. على الدين هلال، ٣ نوفمبر عام ٢٠٠١، القاهرة.

(٦٠) ذكرت وزارة الشئون الاجتماعية بأنها تلقت إمدادات حوالى ٣٠ مليونا ما بين عام ١٩٩٧ وعام ٢٠٠٠. انظر: Al-Ahram, July 14, 2000.

(٦١) قامت وزارة التنمية المحلية بتوسيع نطاق هذه القروض. انظر:

-Al-Ahram, July 14, 2000, p. 7.

(٦٢) انظر:

-Midhat Fuad, "Youth Centers without Youths," Sawt ul-Azhar, September 14, 2001, p. 2.

ولقد اعتمدت بشكل خاص على محمد شلبى، "مراكز الشباب فى مصر: بين المثالية والواقع،" مقال الطبقة المتحضرة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ربيع عام ٢٠٠٣.

(٦٣) غالبًا ما قدموا عروضًا حيث كان يتم انتقاء الشباب الحضور بعناية، وكان يتم التدريب على الأسئلة، وكان هناك إطراء وخطابة، والتى بها وجه الطلاب الرئيس مع قليل من التفاعل الحقيقى.

(٦٤) فى بيان لهدى ردا على سؤالى "ما يحب أن يكون الشباب فى المجتمع المصرى اليوم ؟" ربيع عام ٢٠٠٣، القاهرة، مصر

(٦٥) تكلفة التذكرة تتراوح ما بين ٧٥ إلى ١٥٠ جنيهًا، ومشروبات كحولية، ٢٠ جنيهًا؛ ومياه ١٠ جنيهات. انظر:

-Nadia Matar, "Glowsticks and Grooves," Cairo Times, March 14-20, 2002, p. 16.

(٦٦) المرجع السابق.، ص.١٩.

(٦٧) كان رقم القطر ٢٢ %. استنادًا على المسح الخاص بعدد ٦٥٦ و١٤ من طلاب المدارس العليا، وذلك عام ١٩٩٠؛ انظر:

-M. I. Soueif et al., "Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nationwide Representative Sample," Drug and Alcohol Dependence 26 (1990), pp. 71-72.

(٦٨) ويفيد التقرير بأن الكمية المضبوطة من قبل الشرطة مرتفعة من ٢,٢٧٦ فى عام ٢٠٠٠ إلى ٧,٠٠٨ فى عام ٢٠٠١؛ انظر:

-Cairo Times, March 14-20, 2002, p. 16.

(٦٩) انظر:

-Population Council, Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents (Cairo, 1999).

(٧٠) انظر: Khalifa, "Withering Youth of Egypt."

(٧١) انظر:

-Fatma El-Zanaty, "Behavioral Research among Egyptian University Students," MEDTEC, FHI, Behavioral Research Unit, Cairo, 1996; reported in Barbara Ibrahim and Hind Wassef, "Caught Between Two Worlds: Youth in the

Egyptian Hinterland," in Alienation or Integration of Arab Youth, ed. Roel Meijer (London: Curzon Press, 2000), p. 163.

(٧٢) انظر:

-Cairo Times, May 15-28,1997, p. 12. Active sexuality of youth is also confirmed by Mona al-Dabbaqh, "Addiction among Egyptian Upper Class," master's thesis, American University in Cairo, 1996, for which she interviewed a number of "deviant" adolescents in a hospital in Cairo.

(٧٣) قامت ريم نجيب، وهى طالبة علم اجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، فى ربيع عام ٢٠٠٢، بعقد مقابلات مع الشباب.

(٧٤) انظر: Khalifa, "Withering Youth of Egypt."

(75) Shahida El-Baz, cited in Cairo Times, May 15-28,1997, p12.

(٧٦) ومن المفارقات، أن القطارات المنفصلة جزئيا جعلت النساء الشابات التقليديات أكثر قدرة على الحركة. فالآباء والأمهات لا تمانع إذا أخذت بناتهن القطارات (بعد ما كن يستخدمن سيارات الأجرة أو الحافلات العامة)، حيث كان يعتقد أن القطارات المنفصلة يمكن من خلالها حماية بناتهن من تحرش الذكور. سيف نصراوى، "إثنوغرافيا مترو أنفاق القاهرة"، ورقة بحثية لقسم علم الاجتماع الحضرى، خريف عام ٢٠٠٢، الجامعة الأمريكية فى القاهرة.

(٧٧) تم التنويه عنه فى :

-Mustafa Abdul-Rahman, "Sex, Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab," term paper, fall 2001, p. 18.

(٧٨) تم التنويه عنه فى :

-Rime Naguib, "Egyptian Youth: A Tentative Study," term paper, spring 2002.

(٧٩) تم التنويه عنه فى المرجع السابق.

(٨٠) قام يوسف بطرس غالى بمد "أسلوب التكيف " هذا إلى النفس المصرية بشكل عام."فالمصرى مبدع وسيمكنه إدارة المشكلة، ونسج طريقة حول الأزمة واستيعاب الوضع دون التسبب فى حدوث موقف صراع"، تم التنويه عنه فى :

-Cairo Times, May 15-28,1997, p. 13.

(81) Al-Wafd, May 4, 2000.

(٨٢) المرجع السابق.

(٨٣) المرجع السابق؛ والأهرام ، ٦ مايو ، ٢٠٠٠، ص.١٣.

(٨٤) أثار تقرير لحوالى ٥ ملايين صبى و ٣,٤ ملايين فتاة ضجة فى وسائل الإعلام حول العواقب الإعلامية فى حالة البالغين من غير المتزوجين. وبالفعل فقد وصل سن الزواج من ثلاثين إلى أربعين عاما للرجال ومن عشرين إلى ثلاثين بالنسبة للمرأة؛ انظر:

-Al-Wafd, January 1, 2002, p. 3.

(٨٥) لمزيد من التحليل حول "ظاهرة" عمرو خالد، انظر:

-Asef Bayat, "Piety, Privilege and Egyptian Youth," ISIM Newsletter, no. 10 (July 2002), p. 23, from which this paragraph has been extracted.

(٨٦) للاطلاع على مناقشة مفصلة حول عمرو خالد، انظر:

-Bayat, Making Islam Democratic, pp. 151-55.

(87) Shapiro, "Revolution, Facebook-Style."

الفصل السابع

(1) Linda Herrera, "A Song for Humanistic Education: Pedagogy and Politics in the Middle East," Teachers College Record 10, no. 2 (2008), pp. 352-76.

(٢) انظر:

-Mohamed Abdul-Quddus, "Mowajehe sakhina ma'a qiyadat al-television wa al-iza'a" (Severe Confrontation with the Directors of Television and Radio), Liwa al-hlami 43 (1988), pp. 43-44.

لمزيد من النقاش المفصل حول كيف يتم النزاع حول مهرجانات القديسين بمصر، انظر:

-Samuli Schielke, "Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints' Festivals in Contemporary Egypt," Critique: Critical Middle Eastern Studies 12 (2003), pp.155-72.

(٣) تم التنويه عنها في: Cairo Times, August 3o-September 5, 2001.

(٤) تم التنويه عنها في: Iran Etnrooz, April 1, 2002.

(٥) نوقشت في المجلة الشهرية الإسلامية: Partow-e Sokhan.

وتم التنويه عنها في: Nowrooz, 6 Aban AH i38o/October 28, 2001.

(6) Hafteh-nameh-ye Sobh, 22 Bahman AH 1379/February 10, 2001; my emphasis.

(7) Max Weber, The Sociology of Religion (Boston: Beacon, 1963), pp. 236-39.

(٨) انظر:

the Islamist conservative weekly Partow-e Sokhan, 10 and 17 Esfand AH – 1379/February 28 and March 7, 2000.

(٩) عن هذه المؤسسات، انظر:

Partow-e Sokhan, 24 Esfand AH 1379/March 14, 2000. Imam Sadeq quoted in –

Partow-e Sokhan, cited in Nowrooz, 6 Aban AH 13807 October 28, 2001, n.

(١٠) انظر: Jebhe, 22 Esfand AH 1377/March 13,1999, 8.

(١١) تدل كلمة سانجين الفارسية بشكل دقيق على الجدية الأخلاقية والاستعمارية، على عكس كلمة سابوك، والتي تعني ضمنا التفاهة والدونية. وممن المثير للاهتمام أن كلمة ثقيل تعني ضمنا في اللغة العربية المصرية معنا سلبيًا.

(١٢) حول"مشيعين الفرح"، إنظر: Nowrooz, July 29, 2001.

أصدر المعهد الثقافي بيانا حول أيام الحرب، وهو منظمة إسلامية متطرفة، بمناسبة عيد النيروز عام ١٩٩٨، وتم طبعه في:

the weekly Jebhe, 22 Esfand AH 1377/March 13,1999, p. 8.-

(١٣) وعلى سبيل المثال،" الموت لمعارضي ولاية الفقيه"، بدلا من طول الحياة لولاية الفقيه".

(14) Jebhe, 22 Esfand AH 1377/March 13,1999, p. 3.

(١٥) المرجع السابق.

(16) Shalamche, no. 40, Mehr AH 1377/September-October 1998, p. 6.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) لتعامل ودود، انظر:

Fariba Khani, "Backstreets of Forbidden Love," Zanan, Khordad AH - 1377/May-June 1998, p. 6.

(١٩) لا يمكن لهذا الاستبداد اليومي ألا يسترعي انتباه الشاعر الوطني العظيم، أحمد شاملو، في قصيدته المشهورة " في هذه النهاية المميتة":

إنهم يشمون أنفاسك، كان من الأفضل ألا تقولي ،"أحبك" .

إنهم يشمون قلبك.

غريبة هي هذه الأوقات، يا حبيبتي.....

وهم يمحون الابتسامات من الشفايف

والأغاني من الأفواه.

كان لدينا أفضل إخفاء للفرح في الخزانة.....

وتلك نسخة معدلة من الترجمة المتاحة في:

poems. lesdoigtsbleus .free.fr/id187.htm (accessed July 2, 2007).

(٢٠) انظر:

Pardis Mahdavi, Passionate Uprising: Iran's Sexual Revolution (Palo Alto, - Calif.: Stanford University Press, 2009)

(٢١) للتفاصيل، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(22) Awad al-Otaibi and Pascal Menoret, "Rebels Without a Cause? Politics of Deviance in Saudi Society" in Being Young and Muslim: Cultural Politics in the

Global South and North, ed. Linda Herrera and Asef Bayat (New York and Oxford: Oxford University Press, 2010).

(٢٣) انظر:

Oskar Verkaik, Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005). –

(24) Nowrooz, 29 Mehr AH 1380/October 21, 2001.

(٢٥) انظر:

"Zaman faraghat va tafrih" [Leisure Time and Amusement], Aftab-e Yazd, April 3, 2001; "Shad Zistan-e Zanan?" [How Can Women Live with Joy?] Dowran-e Emrooz, 20 Bahman AH 1379/February 8, 2001. –

(٢٦) تم التنويه عن الندوة الخاصة "مناح فى مفهوم الحياة" فى:

Aftab-e Yazd, January 9, 2001; and Aftab-e Yazd, January 11, 2001.–

(٢٧) انظر:

"Khandidan aslan zesht neest" [Laughing Is Not Dreadful], Iran, March 18, 2001. –

(٢٨) انظر: Morteza Nabawi, Resalat, October 27, 2001.

(٢٩) انظر:

Jean-Michel Cadiot, Associated Press, IranMania.com (accessed August 20, 2001). –

(٣٠) انظر:

Michael Theodoulou, "Iran's Culture War Intensifies," Christian Science Monitor, August 21, 2001. –

(31) Charles Recknagel and Azam Gorgin, "Iran: New Morality Police," Radio Free Europe, July 26, 2000.

(٣٢) انظر:

Nowrooz, 20 and 21 Mordad AH i38o/August 11-12, 2001.–

(٣٣) انظر: the Qur'an 3:104,3:110, 9:71.

(٣٤) لمسح ممتاز لمناقشات حول الموضوع، انظر:

Michael Cook, Forbidding Wrong in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). –

(٣٥) المرجع السابق، ص٣.

(٣٦) المرجع السابق ، ص. ٩٨، ١٠٢. حافظ شيراز، واحد من أعظم شعراء الفرس، يلاحظ بشكل نقدى القمع المتزمت للمرح فى أيامه:

هل تعرف ماذا تقول القيثارة والعود؟

"شرب الخمر على الهدوء: وتبذل مزاعم الردة".

إنهم يقولون: "هل تسمع أو لا يفشى تلميحات من الحب"؛
وهو يقول بالكاد التى ما يعبرون عنه.
ويجرى نهب كرامة الحب وشرف المحبين:
ويحظر على الشباب ويوبخ الكبار.
من:

The Collected Lyrics of Hdfiz Shiraz, trans. Peter Avery (Cambridge: -Archetype, 2007), p. 255.

(٣٧) انظر:

Franz Rosenthal, Humor in Early Islam (Leiden, N.Y.: E. J. Brill, 1956), p. 4.-

(38) Cook, Forbidding Wrong in Islam, p. 100.

(٣٩) وفقا لروزنتال، قام رينيه الباسط بجمع عدد كبير من روح الدعابة من حكايات من الأدب العربى فى عمل ضخم

Mills et un contes, recits et legendes arabes-

[حكايات وأساطير ألف ليلة وليلة العربية] (باريس، ١٩٢٤)؛ انظر:

Rosenthal, Humor in Early Islam.-

(40) Samuli Schielke, "Snacks and Saints: Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety, and Modernity in Contemporary Egypt," PhD diss., University of Amsterdam, 2006.

(٤١) يركز الإنشاد (الغناء الدينى) على "تمجيد الله ، والمدح والحب لرسوله، والتعبير عن التجربة الروحية، وتقديم النصائح الدينية". والأغانى الدينية هى أغانى كلماتها الدينية يقوم بأدائها مطرب عادى(مؤدى). وقد يقوم بغنائها مطربون علمانيين أو عن طريق شيخ أو شيخة. وتختلف الأغانى الدينية عن الإنشاد الدينى فى " الجرس الصوتى، والأسلوب اللحنى، والارتجال، والسياق والمقاصد الدينية". ولا يقوم بالإنشاد دنيويين بل يقوم به منشدون (مطربون دينيون). انظر:

Michael Frishkopf, "Inshad Dini and Aghani Diniyya in Twentieth Century -Egypt: A Review of Styles, Genres, and Available Recordings," Middle East Studies Association Bulletin 34 (2000), pp. 167,179.

(٤٢) عن العصور ما قبل الحداثية، انظر:

Cook, Forbidding Wrong in Islam, p. 101.-

(٤٣) المرجع السابق، ص١٢٥. انظر أيضًا:

Hamid Algar, Wahhabism: A Critical Essay (New York: Islamic Publications -International, 2002).

(44) Cook, Forbidding Wrong in Islam, pp. 126-27; Algar, Wahhabism.

(45) Ahmad Rashid, Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001), pp. 105-7, 217-19.

انظر أيضًا:

Amy Waldman, "No T.V., No Chess, No Kites: Taliban Codes from A to Z." – New York Times, November 22, 2001.

(46) United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO), Statistical Yearbook (Paris: UNESCO), pp. 1960-75.

(٤٧) تم التنويه عنه في:

Hamid Naficì, "The Iranian Cinema under the Islamic Republic," American – Anthropologist 97 (1995), p. 548.

(٤٨) عبر عنها بيني موريس "مؤرخ الرجعية" الإسرائيلي الرئيسي، وقد وردت في:

Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal – Zionism," Middle East Report, no. 230 (2004), p.40.

(٤٩) انظر:

M. Muhsin Khan, ed., Al-Bukhari (Sahih) (Beirut: Dar al-Arabia, 1985), vol. – 8, hadith no. 138.

(٥٠) المرجع السابق، حديث رقم ٥٦.

(٥١) المرجع السابق، الحديث رقم ١١٤.

(٥٢) المرجع السابق، أحاديث أرقام ١٧٥ و ١٧٦.

(53) Al-Bukhari, Kitab al-Salat, no. 435; Kitab al-Jumu'a, no. 897; Kitab al-Jihad, no. 2686.

ورد في:

Muhammad Khalid Masud, "Arts and Religion in Islamic Jurisprudence," – unpublished manuscript, Leiden, 2003.

(٥٤) انظر:

Maribel Fierro, "The Treatises Against Innovations (kub al bid'a)," Islam 69 – (1992), pp. 204-46.

انظر أيضًا:

Muhammad Umar Memon, Ibn Taimiya's Struggles Against Popular Religion – (The Hague: Mouton, 1976).

(٥٥) انظر:

Abi Ja'far Kolaini, Usoul-e Kafi, 4 vols. (Tehran: Wafa, AH 1382/2003), vol. – 3, pp. 485-87.

(٥٦) المرجع السابق؛ ص ١٧٥-١٧٨، و١٩٣-

(57) Khan, Al-Bukhari, vol. 8, hadith no. 108.

(٥٨) المرجع السابق، حديث رقم ٥٢، ٥٣، ٦٥.

(59) Kolaini, Usoul-e Kafi, vol. 3, pp. 485-87.

(٦٠) المرجع السابق؛ ص ٢٧١- ٢٧٦

(٦١) المرجع السابق، ص ١٦١- ١٦٢.

(62) Masud, "Arts and Religion in Islamic Jurisprudence."

(63) Khan, Al-Bukhari, vol. 8, hadith no. 95.

(٦٤) المرجع السابق؛ مجلد رقم ١ ، حديث رقم ٣٨.

(٦٥) المرجع السابق؛ مجلد رقم ٨، حديث رقم ٤٧٢.

(٦٦) المرجع السابق؛ حديث رقم ٧٣..

(67) Muhammad Khalid Masud, personal communication with author, Leiden, 2003.

(٦٨) انظر:

Sayyid Hojjat Mahdavi, "Youths and the Crisis of Leisure," Nowrooz, 9 Tir – AH 1380/June 30, 2001.

(٦٩) ورد ذكره في : Nowrooz, 23 Tir AH i38o/July 14, 2001.

(70) Nowrooz, 16 Tir AH i38o/July 7, 2001.

(٧١) انظر:

Guiv Namazi, "Jeans, Short-Sleeves, Bright Color: Never!" Nowrooz, 17 Tir – AH 1380/July 8, 2001, 8.

(٧٢) انظر:

Lacey B. Smith, Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the – Western World (New York: Knopf, 1997).

(٧٣) انظر: Weber, Sociology of Religion, pp. 236-40.

(٧٤) انظر:

John Kent, "Christianity: Protestantism," in The Concise Encyclopedia of – Living Faiths, ed. R. C. Zaehner (Boston: Beacon, 1959), p. 121.

(٧٥) حول تأثير العقل على السلوك البشري، انظر:

Weber, Sociology of Religion, p. 242.–

(٧٦) انظر:

Barbara Ehrenreich, Dancing in the Streets: A History of Collective Joy (New – York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2006), pp. 97-102.

(77) Ehrenreich, Dancing in the Streets, pp. 190-91; Crane Brinton, Anatomy of Revolution (New York: Vintage Books, 1965), p. 180.

انظر أيضًا:

Lynn Hunt, Politics, Culture, and Class in the French Revolution (Berkeley: – University of California Press, 1984), pp. 66-67.

(78) Brinton, Anatomy of Revolution, pp. 218-23.

(79) E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," in his

Customs in Common (London: Penguin, 1991), p. 401.

انظر أيضًا:

Christopher Hill, Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England (New - York: St. Martin's Press, 1997).

(80) Brinton, Anatomy of Revolution, pp. 188-89.

لدراسة أكثر تفصيلا حول السياسة الثقافية فى ظل البلاشفة، انظر:

Sheila Fitzpatrick, The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary - Russia (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992).

(81) Brinton, Anatomy of Revolution, pp. 180, 220.

(٨٢) انظر:

Vida Hajebi Tabrizi, Dad-e bidad: Nakhostin zendan-e zanan-e siyassi - (Memoir of Iranian Women Fedaii Guerrillas) (Tehran: Enteshrat-e Baztab-Negar, AH 1383/2004), pp. 38, 39, 67, 75, 127-28.

(83) Mikhail Bakhtin, Rabelais and His World (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

(84) Bakhtin, Rabelais and His World, p. 92.

(85) Umberto Eco, The Name of the Rose, trans. William Weaver (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983).

(86) Victor Turner, The Ritual Process: Structure and Anti-structure (Chicago: Aldine, 1969).

(٨٧) تاريخيا، مثلت الكرنفالات فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر شكلا مؤسسيا من هوس الرقص، حيث كانت الطبقات الفقيرة تقف فى دائرة يشابكون الأيدى معا من أجل مواصلة الرقص لساعات فى انفعال شديد حتى يسقطوا على الأرض من الإرهاق. ويعمل المشاركون لأيام فى إعداد الولائم والمشروبات، والرقص، وكذلك التضحية الحيوانية. وفى القرن السادس كان الفلاحون الفرنسيون يقضون ثلاثة أشهر كاملة من السنة فى احتفالات الكرنفال؛ انظر: Ehrenreich, Dancing in the Streets, p. 92.

(٨٨) ورد فى:

Jebhe, 22 Esfand AH 1377/March 13,1999, p. 8.-

(٨٩) " أخطر شيء يهدد الإنسانية هو أن ينسى الإنسان الإخلاص لله، وإنشاء مراكز ثقافية بدلا من المساجد والكنائس، وأن ينقاد وراء الفيلم والفن بدلا من الصلاة والدعاء"، وذلك وفقا لرجل الدين المحافظ البارز محمد تقى مصباح يزدى؛ وتم التنويه عنه فى:

.www.iran-emrooz.netIran Emrooz, April 1, 2002, -

(٩٠) ووفقا لما قاله أحد المطربين "سوف نقوم بشن حرب إبداعية ضدهم، بقصائد أكثر،

ومزيد من الفنون، ومزيد من الغناء". رواه

Mohammed Daraghmeh, "Militants Trying to Restrict Arts, as Battle over – Character of Future Palestinian State Starts," Arabic Media Internet Network, July 12, 2005.

(٩١) انظر:

Theodore Roszak, The Making of a Counter Culture: Reflections on the – Technocratic Society and Its Youthful Opposition (London: Faber and Faber, 1969).

(٩٢) وتحدث البعض عن "المتعة النقية" بالإشارة إلى "الموسيقيين الإسلاميين" الذين يستخدمون نوعا من الموسيقى مثل الراب أو الهيب هوب لإيصال كلمات دينية كوسيلة دعوية. والغرض الأساسي من هذه العروض ليست مجرد المتعة، ولكنها مهمة دينية. حتى العفوية إما أنها تفقد أو يتم قمعها (على سبيل المثال، لضمان "السلوك المعياري" ترتدي المطربات ملابس محافظة ويمتنعن عن تحريك أجسامهن)، وتصبح النتيجة نوعا من "متعة الرقابة." لهولاء الموسيقيين الإسلاميين، انظر :

.dawamedia.com www www.muslimhiphop.com,www.pearlsofislam.com.and–

(٩٣) انظر على سبيل المثال محاضرات آيات الله الخميني حول الشباب:

Javan az Manzar-e Rahbari (Youth from the Perspective of the Leadership) – (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami, AH 1380/2001).

(٩٤) وفقًا لآيات الله مصباح يزدي ، ورد في:

Shalamche, Mehr AH 137/7 September-October 1998,11.–

(٩٥) انظر:

Hunt, Politics, Culture, and Class in the French Revolution, p. 56. For Bol-– shevik Russia, see Fitzpatrick, Cultural Front;

انظر أيضًا:

Sheila Fitzpatrick, Alexander Rabinowitch, and Richard Stites, eds., Russia in – the Era of NEP: Explorations in Soviet Society and Culture (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

(٩٦) انظر: Algar, Wahhabism.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٤٨-٤٩.

الفصل الثامن

(١) اعتمدت هذه الأجزاء بشكل كبير على "الثورة بدون حركة، والحركة بـــدون ثـــورة: مقارنة النشاطية الإسلامية فى إيران ومصر"،

Comparative Studies in Society and History 42, no. i (January 1998), pp. 136-69.

(٢) انظر:

Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of Prison (New York: Vintage, 1995); Henri Lefebvre, The Production of Space (Oxford: Basil Blackwell, 1991);Charles Tilly, "Spaces of Contention," Mobilization: An International Quarterly 5, no. 2 (fall 2000), pp. 135-59; Eric Hobsbawm, "Cities and Insurrections," in his Revolutionaries (London: Quartet Books, 1977), pp. 220-33.

(٣) انظر:

Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983); Nikki Keddie, Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981); Mohsen Milani, The Making of the Islamic Revolution in Iran (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986); Fred Halliday, Iran: Dictatorship and Development (London: Penguin Books, 1979).

(٤) حول الطبيعة الديمقراطية المناهضة لنظام الشاه وآثارها السياسية، انظر:

Fred Halliday, Iran: Dictatorship and Development (London: Penguin, 1977); Habib Lajevardi, Labor Unions and Autocracy in Iran (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985); Homa Katouzian, The Political Economy of Modern Iran (London: Macmillan, 1982).

(٥) حول أنشطة العصابات فى إيران، انظر:

Halliday, Iran; Abrahamian, Iran Between Two Revolutions.

(٦) انظر:

Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 1997).

(٧) لنقاش ممتاز، انظر:

Manuel Castells, The City and the Grassroots (Berkeley: University of – California Press, 1983).

(٨) انظر: Bayat, Street Politics, pp. 25-26.

(٩) للوصف، انظر: المرجع السابق، ص ١٠٥- ١٠٦.

الفصل التاسع

(١) انظر، على سبيل المثال:

Phil Marfleet, "Globalisation and Religious Activism," in Globalisation and – the Third World, ed. R. Kiely and P. Marfleet (London: Routledge, 1998); Jeffrey Haynes, Religion in Third World Politics (Buckingham: Open University Press, 1993); John Esposito, "Religion and Global Affairs: Political Challenges," SAIS Review: Journal of International Affairs 18, no. 2 (1998), pp. 19-24.

(2) Mike Davis, Planet of Slums (London: Verso, 2006), p. 54; Mike Davis, "Planet of Slums," New Left Review 26 (March April 2004), pp. 5-34.

(3) Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 2007), chapter 1.

(4) Faisal Devji, Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005);

انظر أيضًا الفصل الثانى عشر من هذا الكتاب. وقد استخدمت هنا مصطلحات الحضر المحرومين، والمحرومين من الحقوق، وفقراء الحضر بالتبادل للإشارة بشكل متسع إلى أولئك الكادحين الذين يحصلون على مهن ذات دخل منخفض، ومنخفضة المهارة، وأقل مكانة، وأقل أمنا، ويتم دفعهم إلى العيش فى أماكن هامشية فى الأحياء الفقيرة والعشوائية؛ انظر:

Peter Worsley, The Three Worlds (London: Weidenfeld and Nicholson, – 1984), p. 195.

(٥) حول العقبات النظرية لأطروحة "ثقافة الفقر"، انظر:

Eleanor B. Leacock, ed. The Culture of Poverty: A Critique (New York: – Simon and Schuster, 1971).

(6) M. El-Wali, Sukkan Al-ashash Wal-ashwaiyyat [Shacks and Squatter Housing] (Cairo: Rawz al-Yusef Publications, 1992); Cairo Institute of National Planning,

Egypt Human Development Report (Cairo: Cairo Institute of National Planning, 1996); Ministry of Planning, Towards Modernizing Urban Upgrading Policies: Executive Report (Cairo: Ministry of Planning and German Technical Cooperation, 1999); A. M. Umar, Al-Ashwaiyyat al-Sukkaniya fi al-Modon al-Misriya [Informal Housing in Egyptian Cities] (Cairo: Ministry of Religious Endowments, 2000).

- العشوائيات ، جمع عشوائية (وتعنى عدم النظام) وهى مصطلح تم استخدامه بشكل عام للإشارة إلى المجتمعات غير الرسمية فى مصر، ويوجد فى القاهرة الكبرى حوالى المائة منطقة عشوائية(من أوائل عام ٢٠٠٠). وتشير التقديرات الرسمية إلى أن العدد الإجمالى لهذه المستوطنات حوالى ١٠٣٤، وهو ما يمثل حوالى اثنى عشر مليون نسمة، أو ٤٥ فى المائة من سكان الحضر فى مصر. وهناك نسبة ضئيلة جدا من هذه المستوطنات تم الاستحواذ عليها، وتشمل الغالبية العظمى المنازل الخاصة التى تم بناؤها على أراض زراعية تم شراؤها ولكن ينقصها التخطيط وتصاريح البناء، ومعظم الخدمات الحضرية التقليدية. انظر:

Asef Bayat and Eric Denis, "Who Is Afraid of Ashwaiyyat?. Urban Change – and Politics in Egypt," Environment and Urbanization 12, no. 2 (2000), pp. 185-.99

والذى يعتمد علية هذا الجزء من الفصل بشكل كبير.

(7) Saad Eddin Ibrahim, Egypt, Islam and Democracy (Cairo: American University in Cairo Press, 1996); Adel El-Kirdassi, "Cahira el-Ashwaiyyat wa Thiqafat al-Unf" [Informal Cairo and Cultures of Violence], paper presented at the conference on Political and Religious Violence in Egypt, Cairo, May 19-20,1998.

(٨) استنادًا إلى المقال الذى قدمه Ayfer Bartu فى المؤتمر الدولى حول التدفقات العالمية/التصدعات المحلية: إعادة النظر فى الخصومات الحضرية، إسطنبول، من ٢٧- ٢٩ مايو ، ١٩٩٩.

(٩) انظر:

Ashgar Engineer, Islam and Liberation Theology (New Delhi: Sterling, 1990) – p. 17; Eric Hooglund, Land and Revolution in Iran (Austin: Texas University Press, 1982); Mohammad Amjad, "Rural Migrants, Islam, and Revolution in Iran," Social Movements, Conflicts, and Change 16 (1993), pp. 35-51.

(10) Ali Rahnema and Farhad Nomani, Secular Miracle: Religion, Politics, and Economic Policy in Iran (London: Zed Books, 1990).

(11) Amjad, "Rural Migrants," p. 35; Rahnema and Nomani, Secular Miracle.

(12) Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran (New York: New York University Press, 1980); Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt (Berkeley: University of California Press, 1986); S. A. Arjomand, The Turban for the Crown (Oxford: Oxford University Press, 1988); Rahnema and Nomani, Secular Miracle; G. Denoeux, Urban Unrest in the Middle East (Albany: State University of New York Press, 1993); El-Kirdassi, "Cahira el-Ashwaiyyat wa Thiqafat al-Unf"; A. Abdulhadi, "Qiyam al-Ashwaiyyat fi Misr" [The Values of the People in Informal Communities in Egypt], Ahwal Misriya 7, no. 21 (2003).

(13) Kazemi, Poverty and Revolution in Iran; Hooglund, Land and Revolution in Iran; Rahnema and Nomani, Secular Miracle; Amjad, "Rural Migrants."

(14) Kepel, Muslim Extremism in Egypt; Ibrahim, Egypt, Islam and Democracy, Paul Lubeck and Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces," in Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives, ed. J. Eade and C. Mele (Oxford: Blackwell, 2001).

(15) Kepel, Muslim Extremism in Egypt, p. 217.

(16) Nazih Ayubi, Political Islam (London: Routledge, 1993); Hamid Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics," International Journal of Middle East Studies 16, no. 3 (1984), pp. 123-44; Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting," Comparative Studies in Society and History 42 (2000), PP- 63-93.

(17) Hala Mustafa, Al-Dawla Waal-harakat al-Islamiya al-Mo'arida [The State and the Islamic Opposition Movement] (Cairo: Al-Mahrousa, 1995), p. 362.

(١٨) تلك هى، الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المحمدية.

(19) Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, Taqrir Halat Eddiniyyafi Misr [The Status of Religion in Egypt] (Cairo: Al-Ahram Center, 1996).

(٢٠) المرجع السابق: Bayat, Street Politics.

(٢١) لقد قمت بدراسة هذه الصراعات بالتفصيل فى:

Bayat, Street Politics, chapter 3.-

(٢٢) لقد تبنيت تصور ورسلى حول " الفقر" فى ورسلى، العالم الثالث.

(23) Hisham Mubarak, AlErhabiyun Qadimoun (Cairo: Kitab al-Mahrusa, 1995).

(24) Al-Ahram Center, Taqrir Halat Eddiniyya.

(25) J. R. Hammady, "Religious Medical Centers in Cairo," master's thesis, American University in Cairo, Department of Sociology and Anthropology, 1990.

(٢٦) لمجموعة من العبارات كتبتها الجماعة الإسلامية بمصر، انظر:

Rif'at al-Saiid. Nabih al-Musallah.-

(٢٧) أتفهم أن حركة التحرير اللاهوتية هي أكثر تعقيدًا وتشظيا مما قدم هنا. ولكنى أعتقد أنه من المهم والضرورى على حد سواء إظهار المقارنة مع المتشددين الإسلاميين.

(28) Leonardo Borland Clodovis Boft. Salvation and Liberation (New York: Orbis Books. 1988).

(29) Asef Bayat. "Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-imperialism," Socialist Register 2008 (London: Merlin Press. 2008).

(٣٠) انظر:

Gustavo Gutierrez. A Theology of Liberation (New York: Orbis Books. 1988); - Christian Smith. ed.. Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism (London: Routledge. 1996); Sharon Erickson Nepstad. "Popular Religion. Protest. and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadoran Churches of the 19605-19805." in Disruptive Religion. ed. Smith; Michael Lowy. The War of Gods: Religion and Politics in Latin America (London: Verso Press. 1996).

(31) Christian Smith. The Emergence of Liberation Theology (Chicago: University of Chicago Press. 1991).

(32) Asef Bayat. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford. Calif.: Stanford University Press, 2007).

(33) Bayat, Street Politics.

(34) AlAhram Weekly, October 17-23,1996, p. 12.

(٣٥) طور مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية فى القاهرة برنامجا لإعادة التأهيل للإسلاميين فى مصر.

(36) Paul A. Jargowsky. Poverty and Place: Ghettos. Barrios. and the American City (New York: Russell Sage. 1997); Kevin Fox Gotham. "Toward an Understanding of the Spatiality of Urban Poverty: The Urban Poor as Spatial Actors." International journal of Urban and Regional Research 27. no. 3 (2003). pp. 723-37.

(٣٧) انظر:

Cairo Institute of National Planning. p. 56; El-Kirdassi. 1998; -
Al-Wafd. "Al-Ashwaiyyat Aana'a Hokumiya." March 5. 1999; -
A. F. Nasir. "Al-Ashwaiyya fi Hayatna" [Haphazardness in Our Lives]. Al- Wafd. March 9.1999.

(38) Evelyn Early, Baladi Women of Cairo (Boulder, Colo.: Lynne Rienner,i993); Diane Singerman, Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of. Cairo (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995); Unni Wikan, Tomorrow, God Willing (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Teresa P. R. Cal-deira, The City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in Sao Paulo (Berkeley: University of California Press, 1997); Homa Hoodfar, Between Marriage and the Market (Berkeley: University of California Press, 1997);

Farha Ghannam, Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo (Berkeley: University of California Press, 2002).

(٣٩) انظر:

Bayat and Denis, "Who Is Afraid of the Ashwaiyyat?" maps 5 and 6. –

كشفت عينة عشوائية من سكان دار السلام، وهو مجتمع غير رسمي في القاهرة، كشف عن درجة عالية من التنوع في التركيب المهني. فبعد "ربات البيوت"، وهم ٣٧ في المائة من السكان، يشكل "العمال ذوو الياقات البيضاء" أكبر مجموعة، وتمثل ١٤ في المائة...

A random sample of the residents of Dar al-Salam, an informal community in Cairo, reveals the high degree of diversity in occupational structure. After "housewives," at 37 percent, "white collar workers" constituted the largest group, accounting for 14 percent.

انظر:

Nicholas S. Hopkins, Social Response to Environmental Change and Pollution – in Egypt (Cairo: IDRC Report, 1998).

(40) Bayat, Street Politics.

الفصل العاشر

(١) انظر:

Clifford Geertz, "Primordial Ties," in Ethnicity, ed. John Hutchinson and – Anthony Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(٢) لنظرة عامة على المناهج، انظر:

Hutchinson and Smith, eds., Ethnicity, especially pp. 3-16.–

(٣) للمحة عامة وشاملة حول مفهوم المجتمع، انظر:

Gerard Del-anty, Community (London: Routledge, 2003).–

(٤) لصورة مفيدة عن دبى، انظر:

Muhammad Masad, "Dubai: What Cosmopolitan City?" ISIM Review, no. 22 – (autumn 2008), 10-11.

ولمزيد من التقييم النقدى، انظر:

Mike Davis, "Fear and Money in Dubai," New Left Review, no. 41 – (September-October 2006), pp. 47-68.

(٥) الاستثناء فى:

-Shail Mayaram, ed., The Other Global City (London: Rout-ledge, 2009).

(٦) انظر:

Sami Zubaida, "Jews and Others in Iraq," ISIM Review, no. 22 (autumn 2008), – pp. 6-7;

لتناول تاريخى للعالمية فى العالم العثمانى، انظر:

Bruce Masters, Christians and Jews in the Ottoman World: The Roots of – Sectarianism (Cambridge: Cambridge University Press, 2001);

Salim Tamari, "Wasif Jawhariyyeh, Popular Music and Early Modernity in – Jerusalem," in Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture, ed. Rebecca Stein and Ted Swedenburg (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005).

(٧) يعتبر العدد الدقيق للمسيحيين الأقباط مثار خلاف. فوفقا للمصادر الحكومية، يشكل الأقباط ٦ % من السكان، بينما تذكر قبطية أنهم حوالى ١٨ % ؛ انظر:

Ibn-Khaldoun Center, The Copts of Egypt (London: Minority Group – International, 1996), p. 6;

انظر أيضًا:

S. Ibrahim, Al-Milal wal-Nahal wal-I'raq (Cairo: Ibn-Khaldoun Center, 1994), – p. 381.

(8) Susan J. Staffa, Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, AD 642-1850 (Leiden, N.Y.: E. J. Brill, 1977), p. 37.

(9) Afaf L. A. Marsot, A Short History of Modern Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 1-3.

(10) E. J. Chitham, The Coptic Community in Egypt: Spatial and Social Change, Occasional Paper series no. 32 (Durham, N.C.: University of Durham, Center for Middle Eastern and Islamic Studies, 1988), p. 18.

(11) Ibn-Khaldoun Center, Copts of Egypt, p. 16.

(١٢) انظر:
Hani Labib, Al-Muwatanah wa-al-Awlamah: Al-Aqbatfi Mujtama'a Mu-taghayyir (Cairo: Dar al-Shuruq, 2004), pp. 140-41.

(١٣) انظر:
Aziz S. Atiya, A History of Eastern Christianity (London: Methuen, 1968):-
انظر أيضًا معظم منشورات الأقباط المتشددين في الولايات المتحدة وكندا.

(١٤) اقتبسه ميلاد حنا، وهو مفكر قبطي وسياسي بارز، تمت الإشارة إليه في:
Mark Purcell, "A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict - in Egypt," Ecumene 5, no. 4 (1998), pp. 432-51.
للاطلاع على رأى كتاب آخرين، انظر:
Jamal Badawi, Muslimun wa Aqbat: Min al-Mahd Ila al-Majd (Cairo: Dar Al-Shuruq, 2000);
Labib, Al-Muwatanah wa-al-Awlamah; Tariq al-Bishri, Al-Muslimun wa al-Aqbat (Cairo: Dar al-Shuruq, 2004).

(15) Gamal Hamdan cited in Badawi, Muslimun wa Aqbat, p. 15.

(16) Labib, Al-Muwatanah wa-al-Awlamah, pp. 121-22.

(١٧) والحقيقة هي أن العلاقات بين المسلم والمسيحي لا يمكن فصلها عن واقعهم. فهي جزء منه. ولذلك فإذا استندت "الإثنية" إلى حد كبير على أسطورة أصل القرابة المفترض على الأصل المشترك، فإن النقاش الدائر في مصر حول "واقع" علاقات القبطي والمسلم غالبا ما سيشكل هذه الحقيقة. وبعبارة أخرى، قد يحشد تقديم حجة حول كون الأقباط ليسوا "أقلية" ولكن "مواطنين"، قد يحشد توافقا في الآراء مما يؤدي إلى تغيير فعلي في أوضاعهم..

(١٨) انظر:
Jamal Badawi, Al-Fitna al-Taefiya fi Misr (Cairo: Arab Press Center, 1977), - pp. 13-15.

(١٩) تم نقل تقارير الصراعات الواردة هنا عن:
Ibn-Khaldoun Center, Copts of Egypt.-

(٢٠) لقد اعتمدت على:
Ibn-Khaldoun Center, Copts of Egypt, p. 21.-

(٢١) انظر:
Labib, Al-Muwatinah wal-Awlimah, pp. 178-80; also African Research - Bulletin 37, no. 1 (January 2000), p. 13839.

(٢٢) انظر:
D. Zeidan, "The Copts: Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Is-lamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt," Islam and

Christian-Muslim Relations 10, no. 1 (1999), pp. 53-67.

(23) Daily papers.

(24) Gerard Viand, "Short History of Shubra," unpublished paper, submitted by the author, Cairo, August 2004.

(٢٥) بالاعتماد على المرجع السابق.

(٢٦) تم مناقشة فكرة "آثار الأقدام الحضرية" في :

Ash Amin and Nigel Thrift, Cities: Reimagining the Urban (Oxford: Polity, 2002). -

(٢٧) تم التنويه عنه في :

Badawi, Muslimun wa Aqbat, p. 166.-

(٢٨) مقابلة، يوليو ، ٢٠٠٤، القاهرة.

(٢٩) مقابلة مع ماجد في شبرا، ١٠ يوليو، ٢٠٠٤.

(30) Edward Lane, Manners and Customs, 1836, pp. 554-57.

(٣١) مقابلة مع كليما في أغسطس ٢٠٠٤، بشبرا، القاهرة.

(32) Nicholas Hopkins and Reem Saad, eds., Upper Egypt: Identity and Change (Cairo: American University in Cairo Press, 2005), pp. 13-15.

(٣٣) مقابلة مع محب زكي، القاهرة ، ٣١ يناير ، ٢٠٠٥.

(٣٤) تم ذكره في :

Cairo Times, November 23-29, 2000, vol. 4, no. 37.-

(٣٥) وقد اعتمدت هنا على تعريف الإثنية الذي وضعه جون هاتشينسون وأنتوني سميث وهو " أنها تطلق على الساكن الإنسان مع أسطورة الأصل المشترك، ولهم ذكريات تاريخية مشتركة، وواحد أو أكثر من عناصر الثقافة المشتركة، رابطة مع الوطن، وشعور بالتضامن بين بعض أعضائها على الأقل. انظر:

Hutchinson and Smith, Ethnicity (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 6.-

(٣٦) انظر:

Janet Abu-Lughod, Cairo: One Thousand Years of a City Victorious (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), p. 60. -

(٣٧) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٥٩- ٦٠.

(39) Chitham, Coptic Community in Egypt, pp. 78-79.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٨٢- ٨٦.

(٤١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(42) Abu-Lughod, Cairo, p. 211.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(44) Moheb Zaki, interview, January 31, 2005, Cairo.

(45) Stanley Tambiah, Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 275.

(46) Lila Abu-Lughod, "Local Contexts of Islamism in Popular Media," ISIM Papers Series, no. 6 (Leiden: ISIM).

انظر أيضًا:

Lila Abu-Lughod, Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt – (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

(٤٧) لقد تأكد هذا التأثير الطائفي " تعددية الرفاهة" من خلال عدد من الدراسات. انظر على سبيل المثال،

Mariz Tadros's PhD thesis; Paul Sadra, "Class Cleavage and Ethnic Conflict: – Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics." Islam and Christian-Muslim Relations 10, no. 2 (1999), pp. 219-35.

(٤٨) مقابلة مع ماجد، شبرا، ١٠ يوليو، ٢٠٠٤.

(٤٩) انظر على سبيل المثال،

tale of riots in Bombay, India, in Suketu Mehta, Maximum City: Bombay Lost – and Found (New York: Knopf, 2004).

(٥٠) لمعرفة المزيد جنوب آسيا، انظر: Tambiah, Leveling Crowds;

ولصورة عامة ، انظر:

Donald Horowitz, The Deadly Ethnic Riot (Berkeley: University of California – Press, 2001).

(٥١) للقصة الكاملة، انظر

Essandr El-Amrani, "The Emergence of the 'Coptic Question' in Egypt," – Middle East Report Online, April 28, 2006.

(52) Georg Simmel, Conflict and the Web of Group Affiliations (New York: Free Press, 1955), pp. 43-45-

(53) Tambiah, Leveling Crowds, p. 276.

(٥٤) تم ذكره في:

Robin Moger and Ho Ehab, "All Over a Play," Cairo Magazine, October 27, – 2006.

(٥٥) أكد المسح العام الذى قام به دونالد هورويتز حول الشغب الإثنى، أكد هذا الاستنتاج " ...حينما تتغير هذه المعتقدات (عدم التمييز والعشوائية وغير التطبيقية) ينخفض الشغب المفرط"، انظر:

Horowitz, Deadly Ethnic Riot, p. 544.–

الفصل الحادى عشر

(1) Robert Bartley, "Resolution, Not Compromise, Builds Coalition," Wall Street Journal, November 12, 2001.

(٢) تم التنويه عنه في:

Robert Satloff, "The Arab 'Street' Poses No Real Threat to US," News-day, – September 27, 2002.

(٣) المرجع السابق.

(4) John Kifner, "Street Brawl," New York Times, November 11, 2001.

(٥) انظر على سبيل المثال،

Reuel Marc Gerecht, "Better to Be Feared than Loved," Weekly Standard, – April 29, 2002;

وانظر:

"The Myth of the Arab Street," Jerusalem Post, April 11, 2002. –

ويمكن أن يكون لدى المؤلفين المتعاطفين مع احتجاج العرب مأخذ متشابهة. انظر على سبيل المثال

Ashraf Khalil, "The Arab Couch," Cairo Times, December 26, 2002;–

وانظر:

Robert Fisk, "A Million March in London, But Faced with Disaster, the Arabs – Are Like Mice," Independent, February 18, 2003.

(6) Wall Street Journal, November 12, 2001.

(7) Al-Hayat, November 6, 2002.

(8) Raphael Patai, The Arab Mind (London: Macmillan, 1983).

(٩) انظر:

Edmund Burke and Ira Lapidus, eds., Islam, Politics, and Social Movements – (Berkeley: University of California Press, 1990);

وانظر:

Zachary Lockman, ed., Workers and Working Classes in the Middle East: – Struggles, Histories, Historiographies (Albany: State University of New York Press, 1994).

(١٠) عن النضالات العمالية، انظر:

Alan Richards and John Waterbury. A Political Economy of the Middle East -
(Boulder. Colo.: Westview Press. 1990);

وانظر:

Marsha Pripstein Posusney, Labor and the State in Egypt (New York: -
Columbia University Press,1997).

(11) Lamis Andoni and Jillian Schwedler. "Bread Riots in Jordan." Middle East Report. no. 201 (fall 1996). pp. 40-42.

(12) Ahmed Abdalla, The Student Movement and National Politics in Egypt (London: Saqi Books, 1985).

(13) UNDP. Arab Human Development Report2002 (New York: United Nations Development Program. 2002). p. 90

(١٤) انظر:

Reda Hilal. "Blowback: Islamization from Below." al-Ahram Weekly. November 21-27,2002.

انظر أيضًا:

'AH Abu al-Khayr. "al-Islam al-Siyasiwa al-Dimuqratiyya." al-Wafd. February -
15. 2003.

١٥. انظر:

Asef Bayat. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-
Islamist Turn (Palo Alto. Calif.: Stanford University Press. 2007).

(16) Al-Hayat. January 28. 2003.

(17) Al-Hayat. February 15. 2003.

(18) Al-Hayat. January 20. 2002.

(١٩) كان هناك القليل من الأدلة تشير إلى استهداف المتظاهرين سياسات حكوماتهم، وذلك فى دول عربية أخرى غير مصر.

(٢٠) كما ذكرت مراقبة حقوق الإنسان، تم اعتقال حوالى ١١ ناشطًا من قبل رجال الأمن فى فبراير عام ٢٠٠٣ (كايرو تايمز، ٦-١٩ فبراير، ٢٠٠٣).

(٢١) مقابلة مع فتحى عزام منسق برنامج حقوق الإنسان، مؤسسة فورد، القاهرة، فبراير ٢٠٠٣.

(22) Hossam el-Hamalawy. "Closer to the Street," Cairo Times. February 6-19. 2003.

(٢٣) من أجل تحليل لحركة كفاية والحركات الديمقراطية الجديدة فى مصر، انظر:
Bayat. Making Islam Democratic. pp. 181-86.

(24) Payvan Iran News. October 14. 2002; Asia Times. January 24. 2003; al-Qahira. January 7. 2003.

(٢٥) انظر:

Samantha Shapiro. "Revolution. Facebook-Style," New York Times. January -
29. 2009.

الفصل الثانى عشر

(١) انظر:

Benedict Anderson. Imagined Communities (London: Verso, 1991).-

(2) Stuart Hall, David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, eds., Modernity: An Introduction to Modern Societies (Cambridge: Polity Press, 1995).

(3) Sidney Tarrow, Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1998);

-Eric Hobsbawm, Primitive Rebels (New York: Norton, 1959).

(4) Charles Tilly, From Mobilization to Revolution (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978).

(5) Theda Skocpol, States and Social Revolutions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(٦) انظر، على سبيل المثال،

Simon Bromley, Rethinking Middle East Politics (Austin: University of Texas - Press, 1994);

وانظر:

Isam al-Khafaji, Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the - Middle East (London: I. B. Tauris, 2005).

والذى أفترض أن [illegible] قا ضئيلة بين التشكيلات الاجتماعية فى الشرق الأوسط وأوربا.

(7) Albert Hourani, "Introduction," in The Modern Middle East, ed. Albert Ho-urani, Philip Khoury, and Mary Wilson (Berkeley: University of California Press, 1993).

(8) Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).

(9) Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).

(10) Ghassan Salame, "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqaddimah," in The Arab State, ed. Giacomo Luciani (Berkeley: University of California Press, 1990).

(١١) انظر:

Homa Katouzian, The Political Economy of Modern Iran (London: Mac-- millan, 1981).

ولنقاش حول ذلك، انظر:

Asef Bayat, "Class, Historiography, and Iranian Workers," in Workers and - Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies, ed. Z. Lockman (Albany: State University of New York Press, 1994).

(12) Khafaji, Tormented Births.

(١٣) اعتمدت الثلاث فقرات التالية بشكل كبير على مقالي " الإسلاموية ونظرية الحركة الاجتماعية"،

Third World Quarterly 26, no. 6 (2005), pp. 891-908.-

(14) Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order (New York: Basic Books, 1996); Bernard Lewis, What Went Wrong (London: Phoenix, 2002).

(15) Alberto Melucci, Challenging Codes (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 104; Alain Touraine, The Return of the Actor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 64; Alain Touraine, "Do Social Movements Exist?" paper presented at the i4th World Congress of Sociology, Montreal, July 26-August 1, 1998.

(16) Michel Foucault, "An Interview with Michel Foucault," Akhtar, no. 4 (spring 1987), p. 43;

-Anthony Giddens, Social Theory and Modern Society (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1987).

(17) Emad Eldin Shahin, "Secularism and Nationalism: The Political Discourse of 'Abd al-Salam Yassin," in John Ruedy, Islamism and Secularism in North Africa (New York: St. Martin's Press, 1994), p. 173.

(١٨) لقد أوردت هنا فقط المصادر الإنجليزية التي في متناول غير النـــاطقين بالعربيـــة؛ انظر:

Ali Shariati, "Return to Self," in Islam in Transition: Muslim Perspectives, ed. - John Donohue and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 305-7; Abu-Ala Mawdudi, "Nationalism and Islam," in Islam in Transition: Muslim Perspectives, ed. John Donohue and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 94-97; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," in Voices of Resurgent Islam, ed. John

Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 191-214; Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in Voices of Resurgent Islam, ed. John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983).

(19) United Nations Development Program, Arab Human Development Report (Washington, D.C.: UNDP, 2002).

(٢٠) والدليل على هذه الحجة منتشر. بادئ ذى بدء، استخدمت المسح غير المنشور الخاص بى لـ ١٩٩ من الطبقة الوسطى، متدينين إلى حد كبير، ومن ذوى المهن المتخصصة فى القاهرة، فى الفترة من ١٩٩٠ - ١٩٩٤، واشتملت الدراسة على مقابلة متعمقة مع جماعة نقاش بؤرية تتكون من ١٥ مهنيًا متخصصًا من قبل Dana Sajdi . ودراسات منشورة تتعلق بمصر تشمل "أحلام عالمية: الفضاء، الطبقة والجندر فى الطبقة الوسطى بالقاهرة"، أطروحة دكتوراه، جامعة أمستردام، ٢٠٠٥؛

Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," Middle East – Report, no. 202 (January-February 1997), pp. 2-6, 12; Mona AKaza, "Shopping Malls, Consumer Culture and Reshaping of Public Space in Egypt," Theory, Culture and Society 18, no. 5 (2001), pp. 97-122; Galal Amin, Whatever Happened to the Egyptians? (Cairo: American University in Cairo Press, 2000).

عن الأردن ، انظر:

E. Anne Beal, "Real Jordanians Don't Decorate Like That! The Politics of – Taste among Amman's Elites," City and Society 12, no. 2 (2000), pp. 65-94.

عن إيران،

Sohrab Behdad and Farhad Nomani, "Workers, Peasants and Peddlers: A – Study of Labor Stratification in the Post-Revolutionary Iran," International Journal of Middle East Studies 34, no. 4 (2002), pp. 667-90; Asef Bayat, Street Politics: Poor People's Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 1997).

(21) Barrington Moore, Injustice: The Social Bases of Obedience & Revolt (New York: Random House, 1978).

(22) Asef Bayat, "Revolution Without Movement, Movement Without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," Comparative Studies in Society and History 44, no. 1 (1998), 136-69.

(23) Bayat, "Cairo's Poor."

(٢٤) انظر، على سبيل المثال:

Guilain Denoeux, Urban Unrest in the Middle East (Albany: State University – of New York Press, 1993).

(٢٥) انظر أيضا:

Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-–Islamist Turn (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 155-61.

(26) Khafaji, Tormented Births, p. 184.

(27) Fred E. Halliday, Iran: Dictatorship and Development (London: Penguin, 1978).

(28) Nazih Ayubi, "Rethinking the Public/Private Dichotomy: Radical Islamism and Civil Society in the Middle East," Contention 4, no. 3 (1995), pp. 79-105.

(29) Ali Shariati, Jahat-guiri-ye Tabaqati-ye Islam (Tehran: n.p., 1980); Ali Shariati, Shi'eh-ye Alavi and Shi'e-ye Safavi (Tehran: n.p., n.d.).

(30) Ervand Abrahamian, Radical Islam: Iran's Mudjahedin (London: I. B. Tauris, 1989).

(٣١) في الواقع، وفي وقت مبكر من عام ١٩٥٤ ضمن برنارد لويس في مقـــال كيـــف توافقت أخلاق الإسلام مع روح الشيوعية. انظر:

Bernard Lewis, "Communism and Islam," International Affairs 30, no. – 1(1954), pp. 1-12.

(32) Bayat, Making Islam Democratic.

(٣٣) لمفهوم " المتضامنين المتخيلين"، انظر:

Bayat, "Islamism and Social Movement Theory."–

(34) Hourani, Modern Middle East.

(35) Ankie Hoogvelt, Globalization and the Postcolonial World (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); Manuel Castells, Power of Identity (London: Black-well, 1997).

(36) Paul Lubeck and Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization, Discursive Shifts and Social Movements," in Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives, ed. J. Eade and C. Mele (Oxford: Black-well, 2002).

(37) Castells, Power of Identity.

(38) Tarrow, Power of Movements; Margaret Keck and Kathryn Sikkink, Activists Beyond Borders (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998).

(39) Hannah Arendt, On Revolution (London: Penguin, 1990), pp. 17-18;
–Eric Hobsbawm, Forward March of Labour Halted? (London: Verso Press, 1981); Eric Hobsbawm, Interesting Times: A Twentieth Century Life (London: Allen Lane, 2002); David Harvey, Spaces of Hope (Berkeley: University of California Press, 2000).

(40) Hobsbawm, Interesting Times; Harvey, Spaces of Hope.

(٤١) لمناقشة هذه الفضاءات فى البلدان الرأسمالية المتقدمة، انظر:

Ash Amin and Nigel Thrift, Cities: Reimagining the Urban (Oxford: Polity – Press, 2002).

(42) Arturo Escobar, Encountering Development (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001).

(43) Bruce Lawrence, ed., Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden (London: Verso, 2006); Faisal Devji, Landscapes of the Jihad (London: Hurst Books, 2006).

الفصل الثالث عشر

(١) انظر على سبيل المثال:

Robert Spencer, Religion of Peace? Why Christianity Is and Islam Isn't – (Washington, D.C.: Regency 2007).

وهناك عدد من الأفراد من أصحاب النفوذ فى الولايات المتحدة، مثل إليوت كوهين من جامعة جونز هوبكنز، وكينيث أدلمان من مجلس السياسات الاستشارى بوزارة الدفاع، يفترضون أن الإسلام يتسم أساسًا بالتعصب، الامتداد، والعنف. وقد أعلنت بعض البروتستانت الإنجيليين بأن الإسلام دين "المفاسد" (تم نقلها بواسطة وليم فاف، تريبيون هيرالد الدولية، ٥ ديسمبر، ٢٠٠٢). وبطريقة ما تشكل مثل هذه التوقعات غاية قهر للذات، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فما يمكن للمرء القيام به حيال ذلك؟ الحل لنشر الديمقراطية (التى حددها دانيال بايبس وبرنارد لويس بأنها إجراء انتخابات حرة، واستقلال القضاء، وحرية التعبير، وسيادة القانون، وحقوق الأقليات) يبدو أنه إما علمنة المسلمين أو تحويلهم إلى دين "ديمقراطى" مختلف. فمن الذى يقدر على أداء هذه المهمة؟

(٢) كان له السبق فى الإعراب عنه "مؤرخ الرجعية،" الإسرائيلى بينى موريس، وورد ذكره فى:

Joel Beinin, "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal – Zionism," Middle East Report 230 (spring 2004), p. 40.

(٣) للحصول على أدلة واسعة النطاق، انظر:

Bayat, Making Islam Democratic, pp. 71-97.–

(4) James Beckford, Social Theory and Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 2.

(٥) بالإضافة إلى ذلك، فقد خلص تذكير المفكرين بتأثير الحرب العالمية لبعض الوقت أنه لا يكاد يوجد توافق بين الكاثوليكية والديموقراطية، انظر:

Seymour Martin Lipset, Kyoung-Ryung Seong, and John Charles Torres, - "Social Requisites of Democracy," International Social Science Journal 13, no. 6 (May 1993), p. 29.

(6) Asef Bayat, "The Coming of Post-Islamist Society," Critique: Critical Middle East Studies, no. 9 (fall 1996).

(٧) لنقاش مفصل حول الجدل المتعلق بالمفهوم، انظر:

Asef Bayat, Making Islam Democratic, p. 10.-

(٨) انظر:

Saodat Olimova, "Social Protests and Islamic Movement in Central Eurasia"; - Pinar Akcali, "Secularism under Threat: Radical Islam in Central Asia," papers presented in workshop "Towards Social Stability and Democratic Governance in Central Eurasia: Challenges to Regional Security," Leiden, The Netherlands, September 8-n, 2004.

(٩) انظر:

Irfan Ahmad, "From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the - Jama'at-e-Islami in North India" (PhD thesis, University of Amsterdam, November 2005).

(١٠) استنادًا على النقاش مع قائدى للحركة من الشباب؛

Rabat, Morocco, January 30, 2006.-

(١١) انظر:

Stéphane Lacroix, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New - 'Islamo-Liberal' Reformists," Middle East Journal 58, no. 3 (summer 2004), pp. 345-65.

(12) Sidney Tarrow, Power in Movement: Collective Action, Social Movements and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

(13) Alberto Melucci, Nomads of the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 60.

. وتقريبًا "الإنتاج الثقافى" لملوسى هو ما أطلق عليه ستومبك " التغيير الكامن"؛ انظر:

Piotr Sztompka, The Sociology of Social Change (Oxford: Blackwell, 1999).-

(١٤) يصف فوكو "الحوكمة" فى ضوء استنباط آليات، وطرق، وأفكار الدولة، والتى من خلاليا يحكم المواطنون أنفسهم وفقا لمصالح أولئك الذين يحكمون. انظر: Michel Foucault, Power (New York: New Press, 1994).

الفصل الرابع عشر

(1) Asef Bayat. Life as Politics: How Ordinary People Change The Middle East (Stanford University Press, 2010).

(2) For different types of Islamic movements, see Asef Bayat, "Islamic Movements", Encyclopedia of Social and Political Movemets.

(3) Http: // samer – baydoun.com / 2010/03/24/statics-of- internet-usage-in-the-arab-world-mena-region/

(4) Tunisian daily Al-sabah, August 16, 2011; www.assabah.com.tn / article-56385.html

المؤلف فى سطور:

آصف بيات

أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط فى جامعة إلينويس، باحث متميز فى الحركات الاجتماعية ونشاط الطبقة العاملة والفقراء وسياسات المكان فى الشرق الأوسط. شغل كرسى دراسات الثقافة والمجتمع فى الشرق الأوسط الحديث بجامعة ليدن بهولندا، وقد اشتغل أيضًا بمنصب مدير أكاديمي فى المؤسسة الدولية للدراسات الإسلامية فى العالم الحديث والتي أسستها مجموعة من الجامعات الهولندية. وعمل لفترة طويلة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

له اهتمامات واسعة بدراسات الحركات الاجتماعية، والحيز الحضرى، والسياسة فى الحياة اليومية والتدين فى العالم الإسلامى.

من أهم مؤلفاته: "العمال والثورة فى إيران" و"العمل والسياسة والقوة"، و"سياسة الشارع: حركات الفقراء فى إيران"، و"الإسلام والديمقراطية: الحركات الاجتماعية والتحول ما بعد الإسلاموى".

المترجم فى سطور:

أحمد زايد

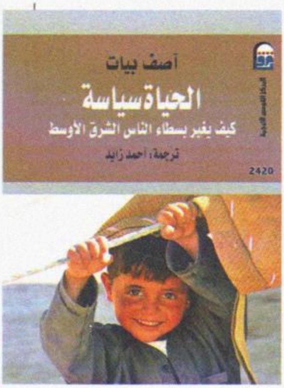
أستاذ علم الاجتماع السياسى بجامعة القاهرة. أكمل دراساته العليا فى جامعة إيست إنجليا بإنجلترا. ويقع مجال اهتمامه فى دراسات علم الاجتماع السياسى والثقافى، وقد انشغل بدراسة المصريين والمجتمع المصرى: مشكلاته، وخطابه، وشخصيته، والأطر الثقافية الحاكمة لاختياراته، وتناقضاته.

له مؤلفات عديدة من أهمها: "خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى"، و"تناقضات الحداثة فى مصر"، و"الخطاب الدينى المعاصر"، و"علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية"، و"الأسرة العربية فى عالم متغير"، وأعمال أخرى عديدة نشرت فى الدوريات العربية والأجنبية. كما شارك فى ترجمة الموسوعة العربية الميسرة، وفى ترجمة عدد من الكتب من أهمها: "الطريق الثالث"، و"المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام "، و"موسوعة علم الاجتماع"، و"موسوعة علم الإنسان".

حصل على عدد من الجوائز فى مجال العلوم الاجتماعية: جائزة الدولة للتفوق، وجائزة الدولة التقديرية، وجائزة جامعة القاهرة للتميز العلمى.

التصحيح اللغوى: نهلـــة فيصـــل

الإشـــراف الفنى: حســـن كامـــل



"الحياة سياسة: كيف يغير البشر بسطاء الناس الشرق الأوسط" كتاب مِهم يستحق المطالعة؛ فهو عمل قيم نظراً لإسهامه المعرفي في حقل الحياة الاجتماعية المعاصرة في المناطق الحضرية في منطقة الشرق الأوسط. وهو أيضا مصدر ضروري للباحثين والناشطين الذين يسعون إلى الحصول على تفسير شامل وعميق لصراعات الناس المستمرة في الشرق الأوسط من أجل حياة أفضل في مواجهة الظروف الاجتماعية والاقتصادية القاسية ووحشية النظم الديكتاتورية وقمعها. يركز الكتاب على حياة الطبقة العاملة الفقيرة وجماعات أخرى تعتبر أقل شأناً في الشرق الأوسط من بينها المرأة. ويلاحظ المؤلف أن هذه الجماعات كانت قوى دافعة للتغيرات الاجتماعية والسياسية في المنطقة عبر " فن الحضور" لتأكيد الإرادة الجماعية للتحايل على القيود. وقد ساهم الكتاب في وضع تصور للحركات الاجتماعية في الشرق الأوسط عن طريق إدخال مصطلح "اللاحركات الاجتماعية"، والتي يسعى من خلالها فقراء المدن عبر "التجاوزات الهادئة للبشر العاديين" إلى التعامل مع أثر السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة والعولمة، وفشل الدولة في تلبية احتياجاتهم، ونضال الشباب في المناطق الحضرية لخلق مساحة لنمط حياة "ممتع" وايدولوجيات لا توافق عليها الدولة أو الحركات الإسلامية.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح